

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

IV. ABTEILUNG: HINWEISE UND AUFZEICHNUNGEN

BAND 88

SEMINARE (ÜBUNGEN) 1937/38 UND 1941/42

1. DIE METAPHYSISCHEN GRUNDSTELLUNGEN
DES ABENDLÄNDISCHEN DENKENS
2. EINÜBUNG IN DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**1. DIE METAPHYSISCHEN
GRUNDSTELLUNGEN DES
ABENDLÄNDISCHEN DENKENS**

**2. EINÜBUNG IN DAS
PHILOSOPHISCHE DENKEN**



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Seminare (Übungen) Wintersemester 1937/38 und
Wintersemester 1941/42
Herausgegeben von Alfred Denker

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2008

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.

Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706 · Printed in Germany
ISBN 978-3-465-03561-9 kt · ISBN 978-3-465-03562-6 Ln

INHALT

DIE METAPHYSISCHEN GRUNDSTELLUNGEN DES ABENDLÄNDISCHEN DENKENS (METAPHYSIK) Übungen im Wintersemester 1937/38

I. DIE METAPHYSISCHEN GRUNDSTELLUNGEN DES ABENDLÄNDISCHEN DENKENS (DIE ENTFALTUNG DER LEITFRAGE)

1. [Vorbereitung des Künftigen] 5
2. Die metaphysischen Grundstellungen des abend-
ländischen Denkens 5
3. Das Seyn. 8

II. DIE LEITFRAGE DER ABENDLÄNDISCHEN METAPHYSIK UND DER RÜCKGANG IN DIE GRUNDFRAGE

4. Leitfrage und Grundfrage. 11
- A. *Das entfaltete Gefüge der Leitfrage*
5. Die Leitfrage 12
6. Das entfaltete Gefüge der Leitfrage 12
7. Zur Kennzeichnung der Leitfrage 16
8. Die Systematik (das Gefüge) der Leitfrage (τί τὸ ὄν) 16
9. Der Standort der Leitfrage 17
10. Die Leitfrage von Inmitten – Umherum 18
11. Leitfragenentfaltung und das von »Innen« (Inmitten)
und »Außen« (Umherum) 19
12. Leitfadenentfaltung 20

13. Das Gefüge der Leitfrage	20
14. Das Gefüge der Leitfrage	21
15. Die Leitfrage	22
16. Der Einbezug	22
 B. <i>Die Leitfrage – τί τὸ ὄν; Die Entfaltung der Leitfrage</i>	
17. Die Seiendheit aber noch nicht das Sein. »Das Seiende als Seiendes«	23
18. Seinsfrage als Leitfrage	24
19. Leitfrage und Grundfrage	24
20. Der Begriff der Metaphysik	25
21. Die fundamentalontologische Fragestellung als Zwischenzustand.	26
22. Die Leitfrage: Leitfragenentfaltung und Fundamentalontologie.	28
23. Die Leiterfahrung.	32
24. Leit-erfahrung des Seienden im Ganzen und Standort. ...	33
25. Zur Leiterfahrung des Seienden im Ganzen. Subjekt- Objekt-Beziehung.	33
26. Leitfrage und Ansetzung eines maßgebenden Seienden. Der maßgebende Durchgang	34
 C. <i>Die Hauptfragen</i>	
27. Die Hauptfragen.	34
28. Die Einheit der drei Hauptfragen als Einsprung in den Einsatz des Spiels	36
29. Die Hauptfragen (ihr geschichtlicher Augenblick: der Übergang vom ersten zum zweiten Anfang)	37
30. Die Hauptfragen und das Da-sein	38
31. Die Grunderfahrung (die Seinsvergessenheit) ursprünglicher als die des Nihilismus	38
32. Die drei Hauptfragen.	39
33. Die Hauptfragen.	39

D. <i>Die Grunderfahrung als die Erfahrung der Grund-Wahrheit. Der Sprung in die offene Stelle</i>	
34. [Die Grunderfahrung]	40
35. Die Grund-erfahrung.	40
36. Die Grund-Wahrheit – Grunderfahrung von Wahrheit. . .	42

III. DIE BESINNUNG AUF DIE LEITFRAGE UND IHRE ÜBERWINDUNG

37. Fragen bezüglich Leitfragenbehandlung (Metaphysik) und »Sein und Zeit«	45
38. Leitfadensicherung und Horizontbildung und deren Umschlag zum eigentlichen Seienden	49
39. Das Wesen des Leitfadens und die ungegründete ἀλήθεια.	49
40. Die Identität – Seiendheit und Denken	49
41. Die Identität (abgesehen vom anfänglichen ἔν der Griechen)	50
42. Die metaphysischen Grundstellungen.	51
43. Überwindung der Leitfrage. Denken als der Leitfaden der Auslegung des Seienden als solchen und »Sein und Zeit«.	51

IV. ZU PLATONS METAPHYSISCHER GRUNDSTELLUNG

44. Zu Platons metaphysischer Grundstellung.	55
45. ἀλήθεια.	61
46. μή ὄν und Wirrnis.	62
47. ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ.	62

V. DER ÜBERGANG VON DER GRIECHISCHEN METAPHYSIK ZUR NEUZEITLICHEN: DAS CHRISTENTUM

48. Der Übergang der eigentlichen griechischen
Philosophie in die römisch-christliche Metaphysik. 67

VI. DESCARTES' METAPHYSISCHE GRUNDSTELLUNG

49. Descartes 71

[A. *Descartes und die Leitfrage*]

50. Descartes und die Neuzeit 71
51. Descartes 72
52. Leitfrage 73
53. Fragen aus der vorigen Stunde 74
54. Descartes' metaphysische Grundstellung 75

B. *Zu Descartes' metaphysischer Grundstellung*

55. Von der veritas zu certitudo 86
56. Gewißheit 88
57. Wodurch wird der Umschlag der veritas zur certitudo
vorbereitet? 89
58. Certitudo bei Thomas von Aquin 90
59. Descartes 90
60. Descartes 91
61. Was bedeutet der Umschlag der veritas zur certitudo
metaphysisch? 92
62. Regula generalis 93
63. Gewißheit 94
64. Verum – certum – perceptum 94

VII. LEIBNIZENS METAPHYSISCHE GRUNDSTELLUNG

65. Leibniz	99
66. Leibnizens metaphysische Grundstellung	99
67. Die doppelte Repräsentation bei Leibniz und dem deutschen Idealismus	110
68. Die in sich gedoppelte »Repräsentation«	112
69. Das Doppelwesen der Monade als repraesentatio	113
70. Leibniz: ěv – Einheit	114
71. Leibniz: »Monadologie«	114

VIII. KANTS METAPHYSISCHE GRUNDSTELLUNG

72. Kants metaphysische Grundstellung	119
---	-----

IX. DER DEUTSCHE IDEALISMUS UND DIE LEITFRAGENBEHANDLUNG

73. Durchblick	123
74. Was wird aus der Leitfadensicherung im Beginn des neuzeitlichen Denkens bis zum absoluten Wissen im deutschen Idealismus?	123
75. Die Ausbildung des Denkens als »Dialektik«	124
76. Die Leitfragenbehandlung von Descartes bis zum deutschen Idealismus nach wesentlichen Momenten. Wie gestaltet sich das Denken als der Leitfaden und damit seine Horizontgebung?	124
77. Was heißt es im Zeitalter des deutschen Idealismus: die Philosophie ist die Wissenschaft, die absolute?	127
78. Leitfrage und der deutsche Idealismus	128
79. Fichte	129
80. Fichte	129

81. Fichte	130
82. Einwand	131
83. Schelling	132
84. Schelling: Identitätsphilosophie 1795–1806	133

X. SCHELLING: DIE NEGATIVE UND POSITIVE PHILOSOPHIE

[85. Die Besinnung auf Schellings negative und positive Philosophie]	137
86. Schelling	137
87. Was bedeutet Schellings Versuch der Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie – innerhalb des Ganzen der abendländischen Philosophie?	142
88. Schelling: Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie	143
[89. Jaspers]	144

EINÜBUNG IN DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN

Übungen im Wintersemester 1941/42

I. EINÜBUNG IN DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN

[1. Einübung in das philosophische Denken].....	149
2. Anweisungen.....	154
[3. Philosophische Übungen].....	154

II. HERAKLIT, FRG. 7 – NIETZSCHE, DER WILLE ZUR MACHT, N. 493

[4. Heraklit, Fragment 7. Das Sein des Seienden].....	159
[5. Das Sein des Seienden]	160
[6. Nietzsche und das Problem der Wahrheit].....	161
7. Nietzsche, Der Wille zur Macht n. 493 (1885)	163
8. Zusammenfassung der Vorbetrachtung der Sprüche von Heraklit und Nietzsche (Übergang zur Einübung einiger einfacher Überlegungen).....	179
9. Die Klärung der adaequatio als Angleichung.....	185
10. Zusammenfassung und Ausblick	193
11. Erkennen als »Sehen« / ἰδεῖν; θεωρεῖν	199
12. Das »Sehen« als Ersehen / Der Bezug »zum« Sehen	199
13. Vorstellung und Apriori.....	200
14. Richtigkeit – Gegenständlichkeit – Giltigkeit – Wahrheit	201
15. Warum das Wesen der Unverborgenheit verloren geht ..	202
16. »Richtigkeit« aus »Wahrheit« begriffen.....	202
17. Richtigkeit und Unverborgenheit (Offenheit).....	203
18. Veritas als adaequatio (Richtigkeit) und die »Abbildtheorie«	203
19. »Wahrheit« (Eine Probe).....	204

III. RICHTIGKEIT – GEWISSHEIT (VERGEGENSTÄNDLICHUNG UND QUANTENMECHANIK)

20. Was liegt darin, daß die Wahrheit als Richtigkeit zur Gewißheit wird?	209
21. Seinsverlassenheit und »Weltanschauung«	209
22. Sein – Gegenständlichkeit – Wahrheit	210
23. Welt und Gegenständlichkeit	212
24. Die Quantenmechanik und die Vergegenständlichung ...	212
25. Philosophische Deutung der Quantenmechanik	213
26. Erfahrung und das Wesenhafte	214
[27. Quantenmechanik und Vergegenständlichung]	214
28. Wirklichkeit	215

IV. DIE SELBIGKEIT (IDENTITÄT) – (DAS EINE) – ěv

29. Alle Denker denken das Selbe	219
30. Das Wesenhafte	219
31. Selbigkeit – Beständigkeit – »Substanz«	219
32. Das Selbe (das Eine)	220
33. Zwei Schwierigkeiten und Fragen	221

V. »DAS WACHSBEISPIEL« AUS DESCARTES' MEDITATIONEN

34. Die Erinnerung an früher Gedachtes	225
35. Das Wachsbeispiel	226
36. Zur Erläuterung	228
37. Descartes und das Wachsbeispiel // »die Objektivität« ...	229

ANHANG

I. ERGÄNZUNGEN

Ergänzung 1	233
Ergänzung 2	233
Ergänzung 3	233
Ergänzung 4	234
Ergänzung 5	235
Ergänzung 6	235
Ergänzung 7	236
Ergänzung 8	239
Ergänzung 9	240
Ergänzung 10	240
Ergänzung 11	241
Ergänzung 12	242
Ergänzung 13	243
Ergänzung 14	243
Ergänzung 15	244
Ergänzung 16	246
Ergänzung 17	249
Ergänzung 18	250
Ergänzung 19	250
Ergänzung 20	251
Ergänzung 21	251
Ergänzung 22	252
Ergänzung 23	253
Ergänzung 24	254
Ergänzung 25	255
Ergänzung 26	255
Ergänzung 27	256
Ergänzung 28	257
Ergänzung 29	257
Ergänzung 30	258
Ergänzung 31	258

Ergänzung 32	259
Ergänzung 33	260
Ergänzung 34	260

II. SEMINARPROTOKOLLE

»Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens«

1. Walter Bröcker, Das Sonnengleichnis in Platons Staat. (Vorlesung SS 36)	265
2. Walter Bröcker, Referat	268

»Einübung in das philosophische Denken«

1. Stunde	281
2. Stunde	283
3. Stunde	286
4. und 5. Stunde	290
6. Stunde	296
7. Stunde	302
8. Stunde	306
9. Stunde	310
10. Stunde	314
11. Stunde	321
12. und 13. Stunde	326

<i>Nachwort des Herausgebers</i>	333
--	-----

DIE METAPHYSISCHEN GRUNDSTELLUNGEN DES ABENDLÄNDISCHEN DENKENS (METAPHYSIK)

Übungen im Wintersemester 1937/38

Die Leitfrage und ihre Überwindung
(Wahrheit und Seiendheit des Seienden)

Vgl. Übungen Sommersemester 1937¹;
dazu die Vorlesung 1937/38²
(Grundsätzliches zur Wahrheitsfrage).

¹ Martin Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*. Freiburger Seminar SS 1937. Gesamtausgabe [zit. HGA] Bd. 87, herausgegeben von Peter von Ruckteschell. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004.

² Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38. Gesamtausgabe Bd. 45, herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, ²1992.

I. DIE METAPHYSISCHEN GRUNDSTELLUNGEN
DES ABENDLÄNDISCHEN DENKENS
(DIE ENTFALTUNG DER LEITFRAGE)

1. [Vorbereitung des Künftigen]

Bereits im vorigen Semester die Aufgabe vorbereitet. *Historische Betrachtungen?* Nein! *Geschichtliche Besinnung*. Nicht Kenntnisnahme des Vergangenen, sondern *Vorbereitung* des Künftigen. Vorbereitung: *Bereitschaft gründen und eröffnen* im Reich des Denkens: durch das *Fragen*. *Welches Fragen: das äußerste und innigste*. Bisher – die *Leitfrage*; also Besinnung auf ihre Entfaltung. Das Künftige – *nicht abzuleiten aus dem Vergangenen* – aber notwendig *durch seine Überwindung vorzubereiten*.

2. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens

Also, was immer wir damit meinen, doch eine *historische Betrachtung*, d. h. *Kenntnisnahme des Vergangenen* – Ansammlung des Früheren; dadurch die *Unmittelbarkeit* des eigenen Fragens zerstört.

Aber keine historische Betrachtung, sondern *geschichtliches Vorgehen*: Geschichte – das *vor-* und *über-historisch Wesende* – das *Da-sein* selbst; vor-historisch, weil voraus springend; »über«-historisch, weil gar nie beim Vergangenen *als solchem* verbleibend.

Ein Grundzug des Da-seins: *das Fragen*. *Was fragen wir: die Grundfrage nach der Wahrheit des Seyns*. Diese geschichtlich – *Da-sein gründend* und deshalb anfänglich und somit *Auseinandersetzung*. Womit? Mit *uns selbst*? Die *Leitfrage* – *ihre Entfaltung*, d. h. *Überwindung*. In dieser *Auseinandersetzung* vollzieht sich eine *Wandlung von uns selbst*, bzw. diese Auseinandersetzung ist *die eine Folge* und zu ihrem Teil die *Ausfaltung* dieser Wandlung. Weshalb eine Wandlung unserer selbst? Weil *Leitfragenentfaltung* die *Wahrheitsfrage* stellt – und *Wahrheit*? Wie west sie?

Diese Wandlung meint nicht irgendeine Veränderung unseres persönlichen Zustandes, sondern den wesentlichen Wandel

des *Menschseins*, sofern dieses aus einem ursprünglichen Grund erfahren wird:

1. Der Mensch der gründende *Wahrer* der Wahrheit des Seyns.
2. In eins damit: der Mensch der *Wächter* für die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes.

Wahrer und *Wächter* – von hier aus die »Sorge«. *Beides* bedeutet zumal die *Gründung des Menschseins in das Da-sein*. Und *Da-sein* heißt das in 1. und 2. genannte *inständliche Ausstehen*. Das *Da-sein* ist die sich gründende Stätte des Kampfes zwischen dem Menschen, dem *Seyn* und den Göttern. Vgl. Überlegungen V, 33.⁵ Vom *Da-sein* »des« Menschen erstmals die Rede in *Sein und Zeit* und d. h. im innigsten Zusammenhang mit der Seinsfrage und nur mit dieser; im *Da-sein* *zuerst und nur immer der* »Bezug« zum »Seyn«.

Weil unser *geschichtliches Fragen* dieser Wandlung zugehört und diese Gründung des Daseins *ist*, müssen wir im voraus anzeigen, was »*da-sein*« besagt, inwieweit beim erstmaligen Anlauf Wesentliches sichtbar wurde.

Zwischenfrage (diese wird im Verfolg der geschichtlichen Besinnung immer wieder auftauchen): Ist denn nicht schon im bisherigen Begriff des Menschen: animal *rationale*, der Bezug zum »Seyn« gesetzt? Ja und nein. Ja – denn ratio = νοῦς meint das νοεῖν der ιδέα, Sein als Seiendheit, der *Seiendheit*; obzwar dieser Bezug selbst als solcher nie *wesentlich* wird, sondern ein »*Vermögen*« bleibt – und dieses kommt später in Kants Transzendentalphilosophie auch erstmals deutlicher ans Licht. Vergleiche *vorher*: Leibniz und *nachher*: deutscher Idealismus.

Aber – das ist nur ein »*Vermögen*« am Ding und Lebewesen *Mensch*. Was schadet dies? Das Wegsein beim »Seienden« im »Subjekt« – das wachsende Hineintreiben in die Seinsvergessenheit. Weder ist der Bezug zum *Seyn* und seiner Wahrheit gegründet, noch ist gerade *dieser* Bezug als solcher ursprünglich als dasjenige begriffen, was die Bestimmung des Wesens des Menschen im voraus leiten und damit alle *zoologischen* Ansetzungen endgül-

⁵ Vgl. Überlegungen V, S. 33. Zur Veröffentlichung vorgesehen in: *Überlegungen II–VI*, HGA Bd. 94.

tig abdrängen muß. Das sagt nicht, daß die Leiblichkeit des Menschen und was wir sonst an ihm kennen, vergessen und aufgelöst werde, sondern sagt nur, daß alles *dieses erst auf dem Grunde* des Da-seins den Grund seiner Begründbarkeit findet.

Die Anzeige des »Daseins« in *Sein und Zeit*. Dieses das zunächst zu Ergründende und daher Fragwürdige und Fragliche. Die *mehr-fachen Bedeutungen*. Vgl. Laufende Anmerkungen zu *Sein und Zeit*, S. 7a ff.⁴

Da-sein ist Grundthema der *fundamental-ontologischen* Besinnung!

Die Anzeige in der auseinandersetzen Abhebung: Da-sein und Seyn, d. h. hier Wahrheit des Seyns der Grundbezug. (Eigentliches Ziel: Menschsein als Da-sein, d. h. Mensch aus dem tiefsten Grunde seines Wesens, aus dem Bezug und als Bezug zum Seyn und dieses weil Wesung des Seyns des Ereignisses (Mensch – Gott)).

Die Abhebung daher von vornherein *eindeutig gegen* jede Art der Auslegung und Erfahrung des Menschen als eines *Vorhandenen*:

- a) gegen jede *Anthropologie* – auch die »*existenzielle*« = moralische und somit gegen jede *biologische* Ansetzung – *Psychologie*; animal..., ζῷον λογόν ἔχον, πολιτικόν (leben – *vorhanden*). Vgl. Aristoteles, *Politica* A2.
- b) gegen Mensch als »Subjekt«, Bewußtsein, Ich, Geist, Person. Subjekt, das in mir als das »Ich« vorfindliche gewisseste *Vorhandene*!
- c) Alles a. und b. heute zusammengemischt im »*Leben und Erlebnis*«!

Die Entfaltung der Leitfrage – heißt weder: *unmittelbares* Fragen der Frage, d. h. Antwortbemühung und Verhandlung und Ausgleich der bisherigen Antworten und so eigentlich nicht mehr fragen, weil schon gefragt ist; noch aber auch einfach »*Reflexion*« auf die Fragestellung; sondern: Entfalten und so in ihren ursprünglicheren Grund

⁴ Zur Veröffentlichung vorgesehen in: *Zu eigenen Veröffentlichungen*, HGA Bd. 82.

zurückbringen und d. h. ursprünglicher und wieder erstmalig neu einzig *fragen* müssen.

In der *Entfaltung* der Leitfrage fragen wir nicht mehr diese, sondern die Grundfrage nach der *Wahrheit* des Seyns. Entfaltung der Leitfrage ist in sich ihre Überwindung aus ihrem Ursprung.

3. Das Seyn

Ausstehen der Not der Seinsverlassenheit

Sichstellen der Entscheidung

Erfahrung der *Geworfenheit des Da-seins*

Die ersten Weisungen – *Erweckung der Verhaltenheit*.

Einzigkeit

Unvorstellbarkeit kein *Scheitern*, sondern höchstes *Wissen* / Wahrheit und

höchste Befremdlichkeit denkerisches Begreifen *des Seyns*.

das Sichverbergen

Je wissender dieses Wissen, um so wahrer das Seiende und die Götter[?].

II. DIE LEITFRAGE* DER ABENDLÄNDISCHEN METAPHYSIK** UND DER RÜCKGANG IN DIE GRUNDFRAGE

Die »*Fundamentalontologie*« in »*Sein und Zeit*« als Übergang.

Die zur Grundfrage gehörige *Vorfrage*

Leitfrage: was ist das Seiende? (Wesen als *genos*)

Grundfrage: was ist das Sein? (Wie west das Sein?)

Vorfrage: was ist die Wahrheit? (Wesen als *Wesung*)

* Vgl. »*Vorgehen*« // über das »Fragen« als Grundzug des Daseins.

** Vgl. W.S. 37/8. Übung.¹

¹ Martin Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*; in: HGA Bd. 87.

4. Leitfrage und Grundfrage

Die *Leitfrage* am Leitfaden von νοῦς – λόγος – κατηγορία; ratio – intellectus – *Denken* – Urteil; somit Seiendheit *und* Denken.

Die *Grundfrage* dagegen: Sein *und* Zeit. Das »Und« [hat] je verschiedenen Sinn, auch in der Formel. In der *Leitfrage* einfach Dazunennung des *Leitfadens*; in der *Grundfrage* aber die Aufgabe des ursprünglichen Einsprungs in die *Wahrheit* für das Seyn.

Schwierigkeit: Also bei der Grundfrage Sein und Zeit das »Denken« ausgeschaltet? Zu unterscheiden: 1. »denken« als vor-griffsbestimmend im Philosophieren, 2. »denken« als *Vollzug* der philosophischen *Besinnung*.

(2) kann und muß sein, ohne daß (1) herrscht. Vgl. *Vom Ereignis*, Einleitung.²

Zu unterscheiden: 1. ob das Denken die Seiendheit als solche zur *Gedachtheit* bestimmt – Ausgesagtheit (κατηγορία), 2. oder ob nur das Denken vollzugsmäßig die Auslegung trägt, so, daß das, als was die Seiendheit ausgelegt wird, keineswegs *durch* das Denken und als Gedachtheit und Ausgesagtheit bestimmt wird.

Die Überwindung der Leitfrage, als deren Leitfaden (vgl. Einleitung zu Descartes' metaphysischer Grundstellung) sich das »Denken« erweist, meint nun *nicht* etwa die *Ersetzung* des Denkens als Leitfaden durch die »Zeit« – sondern die Frage selbst ist vom Grund aus eine andere und ursprünglichere. Nicht die Seiendheit des Seienden ist erfragt, sondern die Wahrheit des Seyns; nicht das Seiende ist das Befragte, sondern das *Seyn*.

² Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65, herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989, ³2003, S. 3 ff.

A. DAS ENTFALTETE GEFÜGE DER LEITFRAGE

5. Die Leitfrage

Was ist das Seiende? Was der *Leit-faden* der Frage und der Beantwortung? Seiendheit aus dem Gesichtskreis des *Denkens*. Vergleiche noch *Kant* als entscheidende Zwischenstellung zwischen Griechen und deutschem Idealismus und 19. Jahrhundert, Nietzsche. Vorrede zu *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*: »Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen.«³

Seiendheit und Denken – Grunderfahrung des Seienden – Grundstellung des Denkens – animal rationale.

Innere Überwindung der Leitfragenstellung:

- a) aus ihrem Ende und der Entwurzelung
- b) aus der schaffenden Gründung – Wahrheitsfrage.

6. Das entfaltete Gefüge der Leitfrage

(*Was ist das Seiende?*) Vgl. besonders [Ms] S. 6⁴

- 1. Das *Feld*: (Das Be-fragte: das Seiende im Ganzen).
- 2. Das *Ziel*: Das Er-fragte: das Seiende als (ŋ) Seiendes, d. h. die *Seiendheit* (noch nicht und *nie* das Sein selbst und als solches).
- 3. Die *Hinsicht*: (in die das Befragte durch das Erfragte in seiner Wahrheit gestellt wird:
 - a) die *Verfassung* des Seienden
 - b) die *Weise* zu sein).

Der Ursprung der Unterscheidung des Was und Daß (vgl. *Vom Ereignis*, Der Sprung⁵). Ur-sprung dieser Doppelung bleibt dunkel und ungefragt und *unfragbar* innerhalb der Leitfrage.

³ Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. 1786, A XIII. (Hervorhebung von Heidegger.)

⁴ [im vorliegenden Band S. 15.]

⁵ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA Bd. 65, S. 272 f.

4. Die *Maßgabe*: Welches Seiende am reinsten und unmittelbarsten die Seiendheit hergibt und so, daß es Maß für die Auslegung alles Seienden bleibt.

Für *Plato*: τέχνη, πρᾶγμα, εἶδος, ὕλη, φύσις.

Für *Descartes*: z. B. die Mathesis: die *Zusammengehörigkeit* des *me esse* und des *cogitare* als mathematische Urbeziehung Grundaxiom alles Wissens – *esse = certum esse*.

Für *Kant*: »Natur«, Newton.

Für *Hegel*: Das absolute Wissen – »Idee«.

Für *Nietzsche*: die Kunst vom Künstler her verstanden das Seiende als schaffendes; nicht für jedermann ohne weiteres erfahrend und wißbar.

In der *Maßgabe* schon Bezug auf den Maßnehmenden und -setzenden, d. h. den Fragenden.

5. Der *Frager und sein Leitfaden*: Der Mensch; selbst als fragender, fragt er in der Leitfrage, gerade zu auf das Seiende im Ganzen und so doch zugleich auf sich selbst: wer ist der Mensch? Aber diese Frage hat hier im voraus schon *ihre Antwort* mit der Leiterfahrung des Seienden im Ganzen. [Der Leitfaden ist] geknüpft an die Maßgabe (4): λόγος, Denken, νοῦς. *animal rationale* – das αὐτό von νοεῖν und εἶναι. Die Beantwortung dieser Frage nach dem Frager greift ein in die Bestimmung des *Standortes*.
6. Der *Standort* (aus 4 und 5) des Fragenden: (Wo? Ob innerhalb des Seienden im Ganzen oder *außerhalb*; ob *inmitten*.) Jedes Mal: »Raum« – unmittelbar oder übertragen. *Standort* bestimmt sich mit aus der Weise und Auslegung und Erfahrung des *Stehens*, d. h. aus 5.
7. Der *Einbezug* des Fragenden *in* das Befragte und durch dieses in es; (1↔5), weil ja der Frager nicht einfach vorhanden unter anderen Seienden, sondern *als* Frager ἀντί steht und somit im Gegenüber zugleich einrückt; aber – je verschieden, wie weit dieses eigens gefragt.
8. Der *Rückschlag*: sofern Einbezug zum Gefüge gehört, liegt darin zugleich, daß aus der Seiendheit des Seienden (2, 3)

sich auch die Seiendheit des Fragenden und seines Standortes bestimmt; z. B. Seiendheit als substantia, Menschsein, Seele, »Substanz«.

9. Die *Kehre*: damit gemeint, daß im Gefüge als solchem das her-
ausgefaltete nicht einfach über- und aufeinander geschichtet
ist, sondern wechselweise aufeinander bezogen sich bestimmt
und daß im ganzen Gefüge wesentlich eine *Kehre* (Umkehrung
des Bezugs) west und alles Fragen trägt, ohne daß all dieses
im unmittelbaren Fragevollzug und der Antwortfindung ins
Wissen oder gar Fragen käme. 7, 8, 9, bestimmen den *Bereich*
der Frage. (Ursprung der Kehre? Hier nicht erfragbar. Aus der
Wesung des Seyns als Ereignis.)

Überhaupt wird diese Entfaltung des Gefüges der Leitfrage nur
möglich, wenn das Fragen bereits aus ihr heraus getreten ist und
zwar *nicht* in einer beliebigen (auf seelische, bewußtseinsmäßige
oder sonstige »Voraussetzungen« Jagd machende) »Reflexion«,
sondern im Vollzug eines ursprünglichen Fragens der Leitfrage
selbst, der in ihr als Frage erwachenden und erweckten Besin-
nung, die also diese Frage nicht einfach aufgibt, wohl aber als
erstanfänglich und damit zugleich erst unumgänglich erkennt.

Diese aus dem Fragen der Leitfrage selbst kommende innere
Entfaltung und damit Überwindung derselben wird zuerst fragen:
was denn *gefragt* ist, sofern hier eine oder gar die Wissensfrage
überhaupt gestellt wird. Insofern fragt die Leitfrage im höchsten
Sinne, wie jede Wissensfrage im allgemeinen, nach der Wahrheit
über das Seiende.

Welcher Art diese Wahrheit sei, bleibt ungefragt. Es ist die
Wahrheit über das Seiende als solches und damit über die Sei-
endheit, d. h. das von einem Seienden her entworfene *Sein* des
Seienden; das *Sein selbst* aber und wie es überhaupt in die Wahr-
heit gesetzt werden kann, bleibt vollends ungefragt. Die Frage
nach dem Sein selbst – von ihm her ist aber die *alles* gründende,
die Grundfrage. Sie ist völlig anders als die Leitfrage; und sie ist
zugleich diejenige Frage, die die Frage nach der Wahrheit des

Seins mitstellt als die Vorfrage; d. h. als die der Grundfrage ständig und eigens vorlaufende und so auf sie zurück-bezogene Frage.

Erst aus der *Grundfrage*: nach der Wesung des Seins selbst, und erst aus der mit ihr einigen *Vorfrage*: nach dem Wesen der Wahrheit der Wesung des Seins – ist die Leitfrage *als solche* und ihr Gefüge zu begreifen und zu entfalten.

Dann wird aber auch deutlich, daß dieses Gefüge kein gemachtes und angesetztes Gestänge ist, künstlich eingezogen in diese Leitfrage, die sonst nichts davon weiß, sondern dieses Gefüge ist selbst die *Fügung* des Geschehnisses der Leitfrage und der ihr zugehörigen Antwortfindung; die Fügung der erstanfänglichen Ansetzung der Fuge des (Seins) von der Leiterfahrung des Seienden als $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$; deshalb wird aus der Leitfrage die »*Metaphysik*«.

Ja erst von der Leitfrage her und dem entfalteten Gefüge läßt sich sagen, was Metaphysik als erkennendes Vorgehen sowohl wie als verfestigte Lehre sein kann und ist. Nur auf dem Boden und im Bereich der Leitfrage gibt es »Metaphysik«. Und je nach der Art und Richtung des Leitfragenvollzugs (Stellung und Beantwortung) bestimmt sich das, was wir eine *metaphysische* Grundstellung nennen.

Mit der Überwindung der Leitfrage und der Leitfragenstellung überhaupt innerhalb der Frage nach dem Seienden als solchen, d. h. der Philosophie, ist auch die *Metaphysik* zu Ende.

Es beginnt die Vorbereitung des anderen Anfanges.

Sofern die Leitfragenstellung auf das Seiende als Wirkliches und vom anschauenden denkenden Vernehmen her bezogen ist, kann das ganze erfüllte Geschehen der Leitfragengeschichte, also der abendländischen Metaphysik bis zu Nietzsche einschließlich, auf das Leitwort gestellt werden: *das Seiende und das Denken*.

Demgegenüber bereitet sich die Überwindung der Leitfrage aus der sich entfaltenden Vor- und Grundfrage vor unter dem Leitwort *Sein und Zeit*.

Beide Titel kennzeichnen die Stellungen des ersten Anfanges und des anderen Anfangs in ihrer Auseinandersetzung, durch die

selbst die bisherige abendländische Metaphysik ursprünglicher entfaltet und somit neu angeeignet werden muß.

7. Zur Kennzeichnung der Leitfrage

Was ist das Seiende? Das Seiende wird 1. genommen als das *Wirkliche* (Fertig-Anwesende, Ver-fügbare); nicht nach Möglichkeit und Notwendigkeit oder gar *noch* ursprünglicher. Möglichkeit und Notwendigkeit nur von Wirklichkeit her. (Vgl. Aristoteles Met. Θ 8, 1049b: Vorrang der ἐνέργεια vor δύναμις nur griechisch zu verstehen! ἔργον, φύσις (τέχνη) πρότερον ἐνέργεια δύναμεώς ἐστίν). Das Wirkliche als das *Anwesende* und zwar beständig Anwesende. Diese Anwesenung wieder verschieden ausgelegt: φύσις – ἰδέα – *certum ens* – Gegenstand – absolut Gewußtes; das *Unsangehende*, unser »Leben« erhöhende: Nietzsche.

2. Das Seiende so gefaßt – steht hinsichtlich seiner Auslegung in dem Bezug zum νοεῖν – λόγος – Aussage – ratio – Vernunft – Geist, überhaupt zum Erkennen und *Denken*. »Sein und Denken« – der Titel für die Grundbewegung der abendländischen Metaphysik innerhalb der Leitfrage.

8. Die Systematik (das Gefüge) der Leitfrage (τί τὸ ὄν)

Damit gemeint: das Gefüge, Bestand und Zusammenhang dessen, was bei dieser Frage und ihrem Fragen »in Frage« kommt.

Das Gefüge: Was gefragt? Das Sein des Seienden.
 Worüber gefragt? Über das Seiende im Ganzen.
 Von wo aus gefragt?
 Wer ist der Frager?
 Wie steht er zum Befragten und Gefragten?
 (Seiende im Ganzen.)

Das Gefüge in die Besinnung bringen, um sich ihm ganz und klar zu fügen, d. h. *wirklich zu fragen*. Und so die Leitfrage *entfalten*

und d. h. jetzt zuvor *aus der Leiterfahrung* im Unterschied zur unmittelbaren Behandlung.

Besinnung auf das Gefüge entspringt woher? Aus ursprünglichem Fragen der *Grundfrage*.

9. Der Standort der Leitfrage

Der Standort der Leitfrage: das »Innen« und »Außen« / Da-sein. Man fragt von »Außen« – z. B. Nietzsche, dann sei »die Welt« unfaßliches *Problem*. Man fragt von »Innen« – dann ist »die Welt« Wille zur Macht. Was heißt hier Innen und Außen und woher kommt diese Unterscheidung überhaupt und wie kommt sie in die *Leitfrage* und was leistet sie hier?

1. Die Unterscheidung ist eine »räumliche«. *Innen und Außen und die Grenze?* Also eine Frage des *Raumes* und der »*Räumlichkeit*«. Vgl. über Zeit-Raum. Vgl. *Sein und Zeit*.

2. Diese Unterscheidung spielt aber eine besondere Rolle bei der Kennzeichnung des Menschen und seines Verhältnisses »zur Welt«. Die Seele »drinnen« und die »Welt« »draußen« und die »Grenze«? Und was für einen »Raum« hat die Seele und alles dazu Gehörige, z. B. das *Empfinden*? Von wo aus wird hier überhaupt gesehen – der Mensch und sein Verhältnis selbst wieder »von außen« und so »für« ein Drinnen?

3. Die Unterscheidung mit Bezug auf das Seiende im Ganzen aber? – vom »Innen«, d. h. aus dem Sichversetzen in unser Inneres (Wille?!) gegenüber draußen. Das »Gegenüber«.

4. Die *Unterscheidung* setzt also immer das Selbst und d. h. das Verhältnis zur *Welt voraus*. Dieses *Selbstverhältnis zur Welt ist* und *ist* seiender als das übrige Seiende, weil es als Da-sein das Ereignis besteht.

Dieses Selbstverhältnis zur Welt ist aber in sich erdhaft, weil es im *Da-sein* gründet bzw. *nicht* gründet und es vergißt und nicht *erreicht*. Und dabei Raum immer als je dieser und d. h. in bestimmten Grenzen und deshalb die Scheide von Innen und

Außen. »Innen« – die Erinnerung noch als die Herkunft vom »Selbst«. Deshalb wird das Da in seiner *Räumlichkeit* nur gefaßt und *diese* zur Erklärung mißbraucht; vergleiche die *Sprache*!

Selbstverhältnis zur Welt als *Da-sein*. Da-sein ist »räumlich«, sofern es überhaupt die »Räume« einräumt, dieses, daß Raum sich öffnet und verschließt.

Der Standort der Leitfrage *muß* er nicht überhaupt »von Innen« sein, insofern wir – die Fragenden – immer zum Seienden gehören, *innerhalb* desselben auch Seiende sind. Aber *dieses* »von Innen« im Sinne von *einem Seienden* unter anderen – ist es nicht ein »von Außen« und dieses »Innen« selbst noch von außen gesehen? *Inwiefern*? Weil alles auf das Vor-handene abgestellt bleibt und man sich »vor« das Seiende hockt und man selbst sich dabei vergißt bzw. einfach *mit dazu zählt*, sich *herausnimmt*, aber unbestimmt und damit doch mit *zählt* – ein *rein* zahlenmäßiges Unterscheiden. Aber was heißt *herausnehmen*, von wo heraus und wohin? Doch so, daß eben jenes »unter Anderem« sichtbar und gesichtet wird und *vor-gestellt*; wie steht es mit diesem *Vorstellen*; einfach nur ein Zählbares und mitzuzählendes, oder steht es anders zum Seienden als solchen? Was sagt schon der Satz des *Parmenides*! Danach liegt in diesem »von Innen« schon mehr als das bloße *Zugehören*. Dieses als solches: *was* das, wozu es *gehört*, *vernimmt* und somit sich *als dazu gehörig* und als *Vernehmendes* (als *Stätte der Wahrheit*). Was bedeutet das? Und wie wird diese Erfahrung zunächst aus- und umgelegt?

10. Die Leitfrage von Inmitten – Umherum

Durch das Gefüge der Leitfrage wird erst auf das Inmitten vorgeedeutet, ohne daß das Inmitten von ihr aus gegründet werden könnte; denn die Leitfrage nimmt das Seiende eben doch irgendwie immer als »gegenständlich«, »objektiv«, oder aber – was das selbe ist – »subjektiv«, vom »Bewußtsein« her.

Anfänglich: selbst-vergessen und deshalb auch nicht objektiv.

Diesseits dieser Unterscheidung subjektiv-objektiv – νοεῖν, λόγος. Der Selbstvergessenheit des Sich-nicht-mitzählens entspricht die reine *Anwesenung*, aber so, daß diese in ihrer Zeitlichkeit ebenso verborgen bleibt; φύσις.

	ἀεί
λανθάνων ↔ ἀλήθεια	/
ἀτρεκές, ἀπλανές	\
	ἐν

Das *Inmitten* kommt erst auf seinen Grund vom Da-sein her; sofern es derart das Da als Inmitten ersprungen ist, wird das Ereignis zum U[rsprung] für die Götter – ihre Flucht und Nahung. Die *Entrückung* in Zeit-Raum als Einrückung in das so Eröffnete und die Einrückung als *Überholung* (*Vor-sprung*).

11. Leitfragenentfaltung und das von »Innen« (*Inmitten*) und »Außen« (*Umherum*)

1. Das Seiende »von Innen«? Wo drinnen, wer ist »im« Seien-den? Wir selbst a) indem wir dazu gehören, b) aber diese *Zugehörigkeit* – das *Inmitten* – selbst wissen (also unseren Seinsbezug zum Seienden im Ganzen), c) wir[?] *selbst* nur *sind* – *wissend* – beziehungsweise nicht ohne Wissen (Wissen und Wille). Das »von Innen« deutet also auf das unentfaltete *Inmitten* und ist selbst nur ganz grob und ohne Wissen um das Gefüge (so beiher und selbstverständlich) angesetzt. (Die *merkwürdige Unempfindlichkeit* gegen die Schwere solcher Ansätze!!).

2. Das Seiende »von Außen« – es als Ganzes. Wer steht *außerhalb* und wie; und *worum herum* ist das Ganze kon-zentriert; und wie das Umherum selbst angesetzt und in welchem Verhältnis zum Inmitten? Sich *vor* das Seiende hin hocken.

12. Leitfadenentfaltung

Das »von Innen« und »von Außen« – *Zeit-Raum*. Wie mit Bezug auf »Zeit« und »Raum«? Die »Zeit von Innen« und »von Außen«. (Ekstatisch) entrückter Zusammenstoß – Jetztfolge. Daß *sie selbst* erst der Grund dieses Unterschieds ist, der so räumlich *gesetzt* noch gar nicht hinreichend begriffen. Wie in diesem Innen-Außen die Frage des Zeit-Raums steckt und somit die des *Da-seins*!

13. Das Gefüge der Leitfrage

1. *Seiendheit* vom Seienden her.
2. *Sein* aus ihm selbst, d. h. Wahrheit seiner Wesung.
3. Weil 1. in 2. zurückgeht durch Grundfrage.

Das Feld: Das Seiende im Ganzen (das Befragte).

Das Ziel: Das Seiende als solches (Seiendheit) das Gefragte (das *Sein des* Seienden nicht schon das »*Sein*«).

Die Hinsicht: Das *Sein des* Seienden, d. h. das Seiende im Hinblick auf *Verfassung* und *Weise* zu sein.

Die *Maßgabe* (wodurch und wie gemessen und *gegeben*): Das ganze Seiende, wo dieses im Lichte des un-enthüllten Seinsbegriffes am ehesten und höchsten sich zeigt. Z. B. für Descartes indubitatum und certum; wie noch οὐσία!? Stätte der Bekanntheit und Maßgeblichkeit des Seienden.

Der Standort des Fragens: (»Inmitten«)



Gegenüber – ἀντί

Gegen – Anwesenung

Der *Frager selbst*: Der Mensch – ζῷον λόγον ἔχον.

Rückschlag des Gefragten: Mensch *zum Seienden gehörig*. Wie Seiendem *als* solchen entsprechend, *Maßgabe*. Einbezug in das Befragte – Seiendes *als* solches. *Die Kehre*, in allem, in verschiedener Weise.

14. Das Gefüge der Leitfrage

Was ist das Seiende? τί τὸ ὄν?

1. *Worüber* gefragt? (Bezirk – Feld). Über das Seiende *im Ganzen* (Einheit / ἔν – πᾶν. Das Be-fragte).

2. *Was* gefragt? *Worauf* zu? (Ziel). Das Seiende *als* Seiendes, das Sein *des* Seienden. (Das Gefragte).

3. In *welcher Hinsicht im Feld* um ins Ziel zu kommen angefragt? Das Seiende als solches.

Verfassung: a) »*was es ist*«, *wie es aussieht*, (z. B. Wille zur Macht).

Weise: b) *wie es ist*, *Weise zu sein*, (z. B. ewige Wiederkehr des Gleichen).

4. *Von wo aus* gesagt? *Woher entspringend?* *Stand-ort*. Das Seiende im Ganzen.

a) von »Innen« her (wie zum Innen?).

b) von »Außen«.

Wie das Seiende als solches? Vgl. Leibniz, *repraesentatio* – doppeldeutig.

Wie im Ganzen? Die *Einheit beider* Blickstellungen. Wie selbst metaphysisch begründet? *Summum ens*, dagegen Nietzsche?

5. *Bei welchem Seienden zunächst* (Durch-gang) angefragt? Das *Ausgezeichnete* als das *Maßgebende*; z. B. bei Nietzsche »die Kunst«. Weshalb dieses? [Zunächst] mehrdeutig: das Zugänglichste, das Maßgebendste. (N. B.: Wie hierzu »Dasein« in *Sein und Zeit!* *Ganz anderen* Wesens und Rolle).

6. *Wer fragt?* Wer übernimmt das Fragen? Wer stellt sich in seinem Bereich? Der Mensch. Was ist der Mensch? Der Fragende als seiender und sein Verhältnis zum *Worüber* der Frage: Seiendes im Ganzen. Frage: Seiendes im Ganzen (1) ebenso zu (4) und (5) Rückschlag und Einbezug. Der Begriff als In-begriff im doppelten Sinne.

a) im Ganzen

b) das Ganze rückschlag-einbeziehend.

Fragen und Selbstsein. Die Stufen, die *Antworten* als *solche* und

Antworten ohne Antwortcharakter – die herrschende Fraglosigkeit!

7. *Was erfragt im Ganzen die Frage?* (Wohin *war* gefragt?) Die *Wahrheit* über das Seiende als das Seiende im Ganzen (Seiendheit). Was heißt Wahrheit? und wie zu Wissen? Über Wahrheit als »*Richtigkeit*« (Subjekt-Objektbeziehung) ist schon mit entschieden.

8. Und was bleibt ungefragt? Und doch schon mitgesetzt? Das *Wesen des Seins und die Wahrheit* seiner Wesung als *Grund* des Ganzen. Seiendheit erst aus Sein.

9. *Übergang* zu Vor- und Grundfrage – *all dieses aber so nur schulmäßig dargestellt.*

15. Die Leitfrage

1. Was zum Wesen ihres Gefüges gehört. 2. Woher die Unterscheidungen? *Verfassung des Seins und Weise entspringen.* Wassein und Daßsein – nur eine bestimmte Abwandlung und daher Grundirrung, auf diese alles zu stellen. Im Gegenteil!

Aber daß dies geschieht, ist Beweis für unentfaltete Leitfrage und das heißt Verfassung der οὐσία und φύσις – *Metaphysik.*

Abgesehen davon, ob und wie die *Gefügebestände* als solche gewußt und begriffen sind, gibt es vor allem im Vollzug und Verlauf des Fragens der Leitfrage mannigfache Möglichkeiten der Gewichtsverteilung – bald Hinsichten, bald Ziel, bald *Maßgabe* besonders gepflegt, ohne daß *dabei* die Tragweite eingesehen ist. Obzwar so immer die *Antwort* auf die Frage eigentlich bestimmt wird.

16. Der Einbezug

Was wird einbezogen? *Der Frager*, weil als demselben Seienden zugehörig, doch von seinem »Grunde« getroffen; aber wesentlich

wie der Einbezogene selbst als Frager und überhaupt (Wahrheit?).

Oder *Einbezug* auf das ganze *Gefüge* der *Leitfrage*. Wohin *einbezogen*? In das durch die Fügungen *Offene*, also wieder *Wahrheit*? *Standort – Frage*.

Die *Frageentfaltung* – unversehens über das Wesen des Fragens eine wichtige *Aufhellung*.

B. DIE LEITFRAGE – τί τὸ ὄν; DIE ENTFALTUNG DER LEITFRAGE

Befragt: τὸ ὄν – ἦ ὄν,
gefragt: das εἶναι, Seiendheit des Seienden.
»Metaphysik«

17. Die Seiendheit aber noch nicht das Sein. »Das Seiende als Seiendes«

Je reiner das Seiende *als Seiendes* befragt wird, d. h. reiner wir nach dessen *Seyn* fragen, um so entschiedener fragen wir *weg* vom Seienden – und wohin? Und andererseits fragen wir doch zum Seienden selbst hin? Ist damit etwas gesagt, wenn ich erkläre, das Seyn sei das »*Generelle*«? Das ist ja nur eine Folgebestimmung des *Seinsbegriffes*, aber doch *nicht* das *Wesen des Seyns*; und vor allem kein Weg dahin und zur Erfahrung der *Wesung*.

Je reiner wir nach dem *Seyn* fragen umso entschiedener kommen wir ins Dunkle überhaupt (d. h. mit dem ὄν ἦ ὄν fragen wir gar nicht *nach* dem Sein. Das Fragen *nach* ist zweideutig. Wir fragen *nach* dem Seienden als dem Befragten. Wir fragen *nach* dem Sein des Seienden als dem Gefragten. Wir fragen noch nicht nach dem Sein als dem Befragten!! In der Leitfrage ist »das Sein« noch nicht das *Be-frage*, so daß das *Gefragte* das Fragwürdigste wird!!);

so daß wir erst die Vorfrage zu stellen haben. Wie? Worin wird uns das Seyn selbst offenbar und wie *ist* es offenbar? Wird damit die Frage nach dem Seienden *als* Seienden etwa zerstört und verneint oder nicht erst gegründet?

18. Seinsfrage als Leitfrage

Die Frage nach dem *Seienden im Ganzen*, vgl. S.S. 37 die Überlegungen mit Bezug auf Nietzsches Bestimmung des Gesamtcharakters der Welt als Chaos der Notwendigkeit und ewigen Wiederkunft – S.S. 37, S. 38 f.⁶

19. Leitfrage und Grundfrage

Fundamentalontologie als *Zwischenzusstand*. Τί τὸ ὄν (ἦ ὄν) was und wie ist das Seiende als solches, damit *das Sein*, damit der Begriff von Sein, damit die Frage, wie dieser zu gewinnen.

Hiermit scheint alles erledigt an Fragen und die letzte als erste Frage (Prinzipienfrage) gestellt – und *dennoch*. Hier gerade nicht *Grunderfahrung* des Seins selbst – vielmehr das Sein als Abhub des Seienden, mit dem »Seienden« und seiner Vor-gabe mit gesetzt. (Durch die Geschichte der Leitfragenbehandlung zeigen, daß es so ist). Es bleibt jetzt nur die *Möglichkeitsfrage*, etwa wie Sein zu *verstehen*; so scheinbar *noch* in *Sein und Zeit*.

Statt dessen Grunderfahrung des Seins erwirken und damit die *Vor-gabe* des Seienden *ursprünglich stiften*! In der Grunderfahrung die Grundfrage: nach der *Wahrheit* der Wesung des Seins selbst.

⁶ Martin Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1937. Gesamtausgabe Bd. 44, herausgegeben von Marion Heinz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986, S. 95 ff.

20. Der Begriff der Metaphysik

Vgl. Überlegungen V, 39.⁷ μετὰ τὰ φυσικά; φυσικά von der φυσική ἐπιστήμη. φύσει ὄντα – dieses Seiende: von vornherein als maßgebend gerade auch für ὄν ἢ ὄν – auch wo später »Geschichte« und »Leben« ist dann der Ansatz vor dem *Seienden*, wobei das »Vor« vergessen wird oder ins »Subjekt« gesetzt und *dann* alles *Dasein* »subjektiviert«, aber dabei bleibt das anfänglich »Objektive« gerade. »Metaphysik« ist so die Frage nach ὄν ἢ; in ἢ steht hier das μετὰ und damit *gezeigt*, daß das ὄν gerade bleibt; vgl. dann die Umdeutung in das »*Trans*«, *trans physicam*: Christentum.

Aber es gilt nicht nur das *trans physicam* (φυσική), sondern φύσις *überhaupt*, und das fragt über den ersten Anfang als solchen hinaus – nicht nur über das Seiende hinaus, sondern auch über das *Sein* des so angesetzten Seienden. Hinaus nun gerade im Sein selbst erstmalig anzusetzen; *daher* wieder *Anfang*; aber weil nicht ohne den ersten, deshalb anderen Anfang.

»Meta-physik« heißt jetzt das, was *nach* dem ersten Anfang bei der φύσις und Maßgabe der φυσικά als anderer Anfang kommt, jetzt ein Titel des Übergangs vom ersten zum anderen Anfang! und das heißt eigentlich *leer*!

⁷ Vgl. Überlegungen V, S. 39. [Zur Veröffentlichung vorgesehen in: *Überlegungen II–VI*, HGA Bd. 94.]

21. Die fundamentalontologische Fragestellung als
Zwischenzustand.

*Vgl. die Leitfrage! Leitfragenentfaltung und Fundamentalontologie.
Fundamental-Ontologie*

Wesen des Menschen
als

Gründer des Da-seins

Erst in *Sein und Zeit*, weil hier erstmals das Wesen des Menschen aus der Wesung des *Seins als solchen*. (zunächst T[emporalität]), aber grundsätzlich alles entscheidend, wenngleich die Durchführung fragwürdig und nicht ursprünglich genug. Da-sein aus *Wahrheit* als Wesen des Seins.

Dasein
und

Mensch

Gesetzt wir nehmen mißverstehend das Buch als Anthropologie!, was ist dann! Mensch aus »Sein«!!

noch niemals so gedacht

*Worin besteht das Wesen
des fundamentalontologischen Einsatzes?*

Nicht darin, daß »der Mensch« und gar der »Einzelne« – »Ich« als ausgezeichnetes Seiendes betrachtet wird, auch nicht, daß hier der *Zugang* gesucht wird zum Seienden im Ganzen, sondern: daß statt aller bisherigen Ontologie, für die das *Seiende* als solches das Befragte bleibt, das *Sein* selbst zum erst Befragten wird und das Gefragte die Wahrheit der Wesung des Seins – zu gründen als Da-sein (selbst zum Wesen gehörig!).

Aus *dieser* Wandlung der Leitfrage zur Grundfrage erwächst die Frage nach dem Da-sein, die wieder entsprechend ureigenen Charakter hat und mit nichts Bisherigem, auch nicht dem *Transzendentalen*, zu vergleichen ist. Der Mensch als Gründer des Da-seins inständig im Ereignis, d. h. sofern der Mensch als Frager, zumal der Grundfrage in Ansatz kommt und sein Was bestimmt

werden muß, erfolgt diese einzigartig aus dem Wesen des Seins selbst, *aus Ereignis als Da-sein*.

*Die fundamentalontologische Fragestellung
als Zwischenzustand*

Fundamental-ontologisch: 1. ontologisch eine Seinsfrage anzudeuten! Die *Unterscheidung!* und 2. fundamental, *Grund-frage*, von woaus – Transzendenz! *Wahrheit des Seins* aber? Ansatz für die Grund-frage! Wie aber für Leit-frage! *Geradezu!* Was heißt das?

Wahrheit, eben selbst und gerade als die Wesung des Seins und *das* nur, wenn Da-sein als Gründung und Herd, Spielgrund und Abgrund für Ereignis. Ereignis als Er-eignung und Enteignung. Die Aufhebung *aller Ontologie* aus dem Grunde, weil diese (die Ontologie) nur möglich *innerhalb* der Leitfrage und zwar der unentfalteten.

Ontologie und Seinsfrage

Nicht ist die Rede davon, welches die rechte »Ontologie« sei, sondern, welchen Wesens das Sein und wie wir zu fragen haben und was zu dieser Frage selbst gehört. Dieses Fragen in sich als Geschehendes wesentliches! Keine Sache der Bestimmung einer »Disziplin« – das *Fächerdenken* und Kämmerchen verteilen.

Die fundamentalontologische und die ontologische Frage

Onto-logie im *gewöhnlichen* Sinne Erkenntnis des Seienden als solchen nach Was und Wie (Leit-frage), darin aber: »-logie«, weil das Seiende vom *Denken* her; das »ist«, Kategorie; dazu Θεός – *Onto-theo-logie* – Deus, das Absolute, *ens realissimum*.

Das tragische Zeitalter nach der Umdrehung des Platonismus? – ewige Wiederkunft des Gleichen. Die Onto-logie geradezu vergißt zu fragen, wieso und warum z. B. *Denken* die Wahrheit des Seins bestimmt. Was besagt »ego« bzw. Bewußtsein! Wahrheit als *Gewißheit* und demnach *Richtigkeit*. Wahrheit als *Richtigkeit* – *Voraussetzung für Subjekt-Objektbeziehung*.

Fundamental-ontologie! Nicht nur Disziplin, *vorgeordnet*, son-

dern im Ganzen, die Seinsfrage anders und demnach auch sie nur Zwischenzustand.

22. Die Leitfrage: Leitfragenentfaltung und Fundamentalontologie

Vgl. Fundamentalontologie als »Zwischenzustand«. *Leitfragen-vollzug* hat notwendig den Charakter *vom Sein weg* auf das Seiende zu gehen und deshalb das Sein aus dem, bzw. *einem* Seienden, Seienden zu erklären: ἀρχή, ἰδέα, τὸ θεῖον, φύσις, Deus; ego, usf.; der »absolute Geist«.

Deshalb ist Leitfragenentfaltung geneigt, das Sein in der einmal gesetzten Auslegung festzuhalten und zum allgemeinsten und leersten Begriff zu erweitern, zu verflachen und zu entwurzeln: das »Generelle«.

Die Frage τί τὸ ὄν wird gar nicht gestellt und gewogen, sondern als selbstverständliche drängt sie zur Beantwortung, d. h. zur Abwandlung der einmal gegebenen οὐσία → *Hegel* und *ewige Wiederkehr*.

Dagegen: ist Fundamentalontologie *der erste Schritt zur Grundfragenentfaltung*, d. h. entspringt aus Erfahrung des Seins selbst, seiner Wesung *und* Wahrheit. Von hier wird die Leitfrage sogar erst *als solche* sichtbar. Aber *Fundamentalontologie* ist zugleich nur *Übergang* zur Grunderfahrung und Grundfrage, weil sie an den Stand der Leitfrage anknüpft und im gewissen Sinne noch *aus ihren* Frageweisen fragt – Transzendenz und transzendente Möglichkeit –, trotzdem schon das ganz Andere: *Da-sein* und Wahrheit erfahren sind und begriffen.

Die verschiedenen Weisen und Stufen der *Leitfragenentfaltung* (grundverschieden von Fundamentalontologie, auch diese nur *Übergang*) aus der Leit-erfahrung des Seienden im Ganzen. Kennzeichnend ist hier im Bereich der Leitfrage und Leiterfahrung, daß das Sein *nie* als solches erfahren wird – keine Grunderfahrung, sondern immer erst vom Seienden her und demnach

Vorherrschaft des *Platonismus*; das der »*metaphysische*« Sinn der *Meta-Physik*. *Φύσει ὄν* und *εἶναι*; *ἔν* und *νοεῖν* – *λόγος*.

Im anfänglichen Anfang freilich ist zugleich schon die Möglichkeit der Grund-erfahrung, aber sie kann nicht geleistet und ertragen werden und *deshalb* notwendig Einsturz der *ἀλήθεια*.

Andererseits wird mit der Leitfrage doch notwendig das Sein in eine (Wahrheit) gestellt, die eben selbst als solche verborgen bleiben muß, weil Erfahrung und Blick vom Sein *weg* auf das *Seiende* dieses Seins gehen, ja so weit, daß das Sein selbst als *das* seiendste Seiende (*ὄντως ὄν* und zugleich *ἀληθές ὄν*) ausgelegt wird. Und später dann von *summum ens* (Deus) als *causa prima* hergeleitet – *ens creatum*; das Gewißeste, das absolute Wissen. Der Umschlag der *realitas* zur Realität des 19. Jahrhunderts und Nietzsche. Das Reale, Wirkliche, Einzelne, diese in seiner *Entwicklung*, Fortschritt. Die *Kategorien* bleiben durchgehend die alten, nur andere Ansätze und Verbindungen, vergleiche Hegels »Logik«.

Die Leitfragenentfaltung ist, sofern zur Entfaltung in irgendeinem Sinne immer die *Wahrheitsfrage* gehört, deshalb auch immer nur eine Frage nach der (Wahrheit) des Seienden, *ιδέα*, *Deus* – *ideae*, *idea* und *certitudo*, die transzendente Frage, die absolute Dialektik oder dann das unklar werdende Erklären aus und Beziehen auf Seiendes, »Materialismus«, Entwicklungslehre, Leben.

Diese Wahrheitsfrage in solcher Gestalt tauchte auf, weil in der Leitfrage *als* Seinsfrage (vgl. dort) notwendig der Rückschlag auf den Frager, den Menschen liegt. Der *Rückschlag* wird aber nicht einmal selbst als solcher begriffen, gar als zum Wesen des Seins und der Wahrheit (Bergung) gehörig. In diesem Zusammenhang entsteht die Frage nach dem Frager, dem Menschen, als Seiendem und zwar *inmitten* des Seienden; dieses »Inmitten« muß zunächst auch nur als Wort der Fragwürdigkeit wie das »im Ganzen« gefaßt werden. Vgl. Nietzsche 37, S. 12.⁸

⁸ Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*, HGA Bd. 44, S. 25.

Das Inmitten im Ganzen (vgl. u. S. 31) benennt formal anzeigend die *offene Stelle* im Seienden; sie entspringt aus dem Wesen des Seins (Ereignis – Da-sein). Das *Inmitten im Ganzen* wird aber in der Leitfragenentfaltung *höchstens* fragbar als die Frage nach der Stellung des Menschen als Vorhandenem im Seienden. Wo aber der Mensch auf sich selbst sich zu stellen beginnt, Neuzeit, da setzt auch mit der Gewißheitsfrage die *Sicherheitsfrage* ein und mit der Sicherheitsfrage das Schwankend-werden der *Zielsetzung*.

Die einzige ausgezeichnete Fragestellung in dieser Hinsicht ist erreicht in der *monadologischen* bei Leibniz; und *Nietzsche*? (Vgl. u. S. 31 f.). Hier ist das Bisherige, christliche Metaphysik – Descartes – Aristoteles – Platon, in einer neuen Grundsicht vereinigt und eine sich nicht weiter entfaltende Stellung vorgezeichnet; was folgt: Kant – Deutscher Idealismus und Nietzsche, setzt all *dieses* voraus und läßt im Grunde das *monadologische Fragen* als die Frage des Inmitten im Ganzen nicht rein aufkommen, d. h. ursprünglicher werden, stattdessen abseitig entweder: transzendente Frage, ohne klare und entschiedene Frage nach dem Inmitten, die alte Metaphysik (*ens creatum*) wird gleichsam mitgeschleppt, oder aber die klare, aber einseitig *absolute transzendente* (Fichte – Hegel) oder die *positivistische*. Das von Innen und von Außen Fragen. Wie steht hier Nietzsche einerseits ganz in dieser nicht klar beherrschten Überlieferung, zugleich äußerst positivistisch scheinbar: *Leib* als Leitfaden; und doch »Leib« vom »Leben« her und Leben hier nicht biologisch, sondern metaphysisch. Wille zur Macht und ewige Wiederkehr (Wille und ewige Wiederkehr).

Nietzsche mußte, *wenn einer* (auf Grund des Perspektivismus sowohl wie bzw. Wille zur Macht, *perceptio, appetitus, vis activa*) die monadologische Frage aufrollen, was eigentlich hinter ihr liegt: 1) das *Inmitten*, 2) in eins damit der *Rückschlag*. Aber die monadologische Frage bekäme da eine merkwürdige Wendung, da »Gott« todt ist, also das Wesentliche der *Monadologie*, die *Zentralmonade* fehlt und auch substantia selbst als *actus* und *motus* (*vis activa*) nicht zureicht. Ebenso ungeklärt ist die »Inmitten«-Fra-

ge in der »Phänomenologie des Geistes«; und vollends im ersten Anfang (Heraklit – Parmenides); alles hier notwendig dunkel.

In der Leitfrage herrscht zunächst mit Bezug auf das »im Ganzen« und das *Inmitten* im Ganzen die Haltung des Vorstellens, zuschauenden Denkens und Erklärens; gegenständlich alles, ohne *das*, was da gegenständlich ist *als* Seiend, d. h. vom Sein her und dessen Wesung zu begreifen.

Die Art des Betrachtens ist einleuchtend und selbstverständlich und dennoch im Grunde befremdlich und von der Grundfrage aus gesehen furchtbar – die Folge der völligen Seinsvergessenheit, das Weg-sein als das *überhaupt noch nicht* Da-sein.

Sofern aber vielleicht diese Art des Vorstellens die äußerste Veräußerlichung ist, gehört sie in das Un-Wesen des Seins und ist in ihrer Furchtbarkeit eine Folge der *Ent-eignung*. Was in *Sein und Zeit* als Verfallen in die Vorhandenheit gefaßt wurde, ist wiederum nur ein äußeres folgenmäßiges Anzeichen der Ent-eignung und Verfestigung ihres Schlages.

Mit der Vorherrschaft *dieser* Haltung in der Leitfragenbehandlung und ebenso mit der wesentlichen Unklarheit in Leitfragenentfaltung (das Nichtbewältigen der monadologischen Frage) hängt wesentlich zusammen, daß dieses Behandeln der Leitfrage in die allgemeine Metaphysik, fo[rmale] Kateg[orienlehre] oder Logik abgeschoben wird, d. h. daß die »Stimmung« nicht ins Spiel kommt. Die Leitfrage kennt nicht die Stimmung, weil diese erst eigentlich als Grundstimmung zur Grunderfahrung gehörig mit dieser wesentlich bei der *Wahrheit* und damit beim Inmitten ins Spiel kommt. In *Sein und Zeit* ist dieses wiederum versucht durch die *Befindlichkeit* – aber noch ganz unzureichend.

Bei Nietzsche, der mit der Leitfrage ans Ende gelangt war und so schon über sie hinaus, zeigt sich die Macht der Stimmung in seiner denkerischen Haltung selbst, sofern er von ihr und der Vorbereitung dieser Haltung ständig sprechen muß (vgl. die Dichtung der Gestalt des neuen Denkens: Zarathustra). Aber weil er die Leitfrage nicht als solche entfaltet und deshalb auch nicht in die Grundfrage als solche gedrängt wird, bleibt auch dieses alles

ungeklärt und ungegründet und das *Auseinanderfallen* des Denkers, Dichters, Lehrers, Predigers und Künders ist notwendig.

Das Inmitten aber ist in sich zugleich als (Offenes) das *Umherum*; vgl. Nietzsche: um den »Helden« herum, um »Gott« herum. Allein wieder ist die Frage, ob all dieses im Bereich des »Seienden« bleibt, dann kommt es nur zu diesem Um-herum, das zweideutig bleibt, *dinghaft* und inständig. Auch das schon in der *Monadologie*, vgl. *repraesentatio*, »Spiegel«, entsprechend »Welt«begriff.

Aber ein wesentlicher Schritt ist bei Nietzsche getan, er steht im *Übergang*.

Das *Um-herum* – wo ist es? Das Wo durch das »Da« des Daseins (»Die Mitte ist überall«, Zarathustra, »Der Genesende«⁹), aber diese ganzen Bezüge, und damit der ursprüngliche Begriff des Seins im Ganzen, kommen erst von der Grundfrage her auf einen *Grund*, auf *den Grund*, der mehrfach gründet.

23. Die Leiterfahrung

Inwiefern ist sie wesentlich zugleich fo[rmal] allgemein und rangmäßig entschieden, inwiefern wird sie durch »Fragen« vorbereitet, inwiefern bereitet sie das Fragen vor? Läßt sich überhaupt so unterscheiden? Ist Erfahren nicht immer fragend?

Bei Nietzsche z. B. 1. das $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \rho\acute{\epsilon}\iota$ – Werden; 2. Kunst – als Schaffen. Wie bedingt eines das Andere? Oder ist diese Unterscheidung überhaupt nur vordergründig und in sich unklar und ungesichert, solange nicht die *Grundfrage* gefragt wird.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Werke* (Großoktavausgabe). Bd. VI: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Leipzig: Kroner 1904, S. 317.

24. Leit-erfahrung des Seienden im Ganzen und Standort

1. Das Seiende im Ganzen als Gegenüber? Unmöglich (vgl. *Subjekt-Objekt [beziehung]* als Ansatz). Das Innen / Außen.
2. Der Einbezug des Erfahren-
den?
Aber wohin – hinein?
In jenes *Gegenüber*; oder
umgekehrt. Der *Mensch* (Subjekt) als Er-
gebnis und *Abwandlung* des
Ganzen. (Metaphysik im wei-
teren Sinne).
3. Was und wer »ist« der Erfah-
rende?
Die bisherige Auslegung, die gar nicht aus dem Fragen, somit
Frage nach der rechten Leiterfahrung erwachsen.
4. *Wenn* aber von da, dann als Hinsichten: das »*Inmitten*«, das
Um-herum; beide weshalb und wie zusammengehörig? Wie
das »*Gegenüber*« (1) *selbst*, ist es eines, auch kein »*Umkreis*« –
Raum-Zeit!

Subjekt-Objektbeziehung: Das Umfassende besteht *durch* das
Umfaßte und *dieses* gibt nur solchen Bestand, sofern *es umfaßt*
wird.

25. Zur Leiterfahrung des Seienden im Ganzen.

Subjekt-Objekt-Beziehung

Subjekt: Mensch, Lebewesen, setzt die ganze »Entwicklung« des
Lebendigen und dessen Bedingungen voraus (Objekt). Objekt:
ist selbst nur *möglich auf Grund von* Subjekt. *Inwiefern* hier
verschiedene »Möglichkeiten« und Ermöglichungen und worin
hängen sie zusammen? Wie schon alles durch *Subjekt-Objektbe-*
ziehung als solches unklar und verworren (was Schopenhauer z. B.
als sonnenklar annimmt). Wie die *Leiterfahrung* von da heraus!
Wodurch ursprünglich leiten? (Grunderfahrung und diese? Die
Not zum Grunde).

26. Leitfrage und Ansetzung eines maßgebenden Seienden.

Der maßgebende Durchgang.

Vgl. bei Nietzsche: die Kunst

Inwiefern ist diese Ansetzung notwendig? Und weshalb? Maßgabe:

1. Für die Abschätzung des Seienden nach *Stufen* – Rängen, was »seiender«?

2. Für den Vorrang beim *Zugang* zum Seienden im Ganzen, »Gewißheit«frage, *Bekanntheit*, Vertrautheit.

3. Die Verkoppelung von beiden.

Da-sein in keiner dieser Hinsichten, sondern als (Stätte) der Grunderfahrung des *Seins*!

C. DIE HAUPTFRAGEN

Die *Vor*-frage: was ist Wahrheit? Vgl. ἀλήθεια.¹⁰

Die *Leit*-frage: was ist das Seiende?

Die *Grund*-frage: was ist das Sein?

Der Ursprung der *Unterscheidung* von Seyn und Seiendem

Vgl. Ms. Unterscheidung¹¹

der Riß und die Kehre ↔ Ereignis

27. Die Hauptfragen

Die *Leitfrage*: was ist das Seiende (vgl. ihr Gefüge!), welche Verfassung / von welcher Weise? Wie die »Leitfrage«, die Kennzeichnung *als solche*, bereits eine *Auslegung* des τί τὸ ὄν ist durch den Einbezug in Grundfrage.

Die *Vorfrage*: nach der Wesung der Wahrheit als solcher.

Die *Grundfrage*: die Wahrheit der Wesung des Seins (Wesung des

¹⁰ Siehe in diesem Band, Nr. 45 ἀλήθεια, S. 61.

¹¹ Siehe in diesem Band, Nr. 6 Das entfaltete Gefüge der Leitfrage, S. 12 ff.

Seins $\neq$ Weise des Seienden (aus Leitfrage). (Die Warum-frage! SS 35¹²).

Die *Rückfrage*: Ursprung der Wesung und die Kehre.

Ursprung des Fragens: Da-sein – Ereignis.

Die »Hauptfragen« – schon diese Zusammenfassung und Kennzeichnung ist schulmäßig und vordergründlich lehrhaft. In allem wesentlichen Denken ist zu scheiden:

1. die vordergründlich schulmäßige und historische Kennzeichnung von Fragen;
2. die eigentlichen – aus dem durch die Fragen selbst erst gewonnenen Spielgrund – ausschlagenden Bahnen und Gestaltungen derselben. Von hier aus dann erst auch wirkliche Grundstellungen zu ermessen. Auch die Kennzeichnung als »Grund-stellung« ist schon nicht rein aus (2) gedacht.

Grund-frage nach dem Grund aus dessen Ab-grund der *höchste* Entwurf des Seins als Ereignis. Warum Ab-grund? Weil Da-sein Endlichkeit!

Die Seinsfrage als Grundfrage. Die Frage nach dem Grund des Seins, dem Wo, der Zeit – Zeit-Raum – Da – Ereignis. Das *Wo*, für das *Wo-hin* wir gehören!

Die *Grund-frage* nicht *transzendental* (vgl. Dasein und »*Transzendenz*«), ist nie die Ermöglichung als bloße Be-dingung, sondern umgekehrt: das *Seiendste*, aber in einem wesentlichen und einzigsten Sinne, so wie kein anderes Seiendes und doch nicht und gerade nicht das Ganze: Ereignis. Aber dieses Seiendste – das Endlichste, Einzigste, Abgründigste, Offenste, *ἑστία*.

Die Hauptfragen: Einheit und Gänze des Seins. Das Seiende im Ganzen; wie kommen wir zu diesem »im Ganzen«, wissen wir davon oder ist es nur die willkürliche Randung des Nichtgewußten? Oder nur eine Frage, so daß eben dieses Ganze selbst erst mit gefragt ist, nicht nur *was* es sei, sondern *ob es überhaupt sei*, ob nicht Sein Zerklüftung und Ab-grund.

¹² Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935. Gesamtausgabe Bd. 40, herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt im Main: Vittorio Klostermann 1983, § 5.

Ein Anderes ist die Frage nach der »Einheit«, die von alters her zum »Sein« gehört. Woher stammt diese Verwandtschaft? »Sein« dabei die *An-wesung*, Einigung, Sammlung – gegen? Unbestand und Zerfall! *Einheit* aus der *Einzigkeit* des Seins als Ereignis.

28. Die Einheit der drei Hauptfragen als Einsprung in den Einsatz des Spiels

Die drei Hauptfragen zunächst scharf gegen einander abheben und damit zugleich eine ursprüngliche Zugehörigkeit derselben anzeigen; und diese Zugehörigkeit als Weisung in einem Vollzug des Suchens innerhalb und aus der Verlassenheit (Not der Notlosigkeit; Seinsvergessenheit). Ereignis. (Fliehen, Winken, Ankommen, Ausbleiben). Vergleiche Ms. Ereignis in einem Durchblick.¹³ Die *Einheit* des Suchens als Erdenken des Seins als solchen. Wie von äußerem Ansatz her, der schon durch die Art der Zusammenstellung und Habens und Unterscheidung über das Bisherige hinausgeht, durch seine innere Wandlung die Bahn und Haltung des Absprungs in das Erdenken des Seins zu gewinnen ist.

Die drei Hauptfragen – ihre *innere Ordnung*; was das bezüglich solcher Fragen heißt; daß diese Ordnung nicht überzeitlich ist, sondern je sich mit den Fragen geschichtlich fügt. Die Abfolge der Fragen in ihrem Sachzusammenhang nicht notwendig die Folge in der Aufstellung und Behandlung. Bisher überhaupt nicht *als solche* gefragt, d. h. durch ihre Einheit nicht ein Ursprüngliches – *der Ursprung* erwirkt. Wenn »Wahrheit« als Vorfrage in die Grundfrage zurückgenommen wird, wird Leitfrage übersprungen – sie wird zur Nach-frage. Wahrheit selbst noch *als der Grundcharakter des Seins* und dieses als Ereignis.

Die drei Hauptfragen – zunächst nur eine dürftige Anreihung allgemeinster und leerster Fragen ohne sicheren Anhalt und erfahrenen Grund. Allenfalls aus einer Verarbeitung der Geschichte

¹³ Es konnte nicht ermittelt werden, auf welchen Text der Verweis sich bezieht.

herausgezogen und so des letzten Haltes beraubt. Ihrer Dürftigkeit im Gehalt entspricht der Mangel an bindender Kraft. Wie sie gar Künftiges zu gründen vermöge, ist dunkel.

Eines langen Weges bedarf es, um aus dieser Verödung der Fragen herauszukommen. Diese Öde aber ist nicht die Art der Fragen selbst, sondern des heutigen Unvermögens, Fragwürdiges zu erfahren und zu ergreifen. Die Überwindung der Öde wird deshalb zur Verwandlung des Heutigen in die Schärfe der Not einer Ausgesetztheit in das Spiel des Seins.

Die drei Hauptfragen haben ihre Einheit in der wechselvollen Zugehörigkeit, die durch die *Kehre* im Ereignis ernötigt wird. Der Wahrheitscharakter des Seins erzwingt die Vorfrage und bringt das Sein in die Abhängigkeit vom Seienden. Was wäre die *offene Stelle* ohne *dieses*, das freilich durch diese erst erscheint. Das Sein aber gründet den Grund im Ereignis und läßt *Wahrheit* erst notwendig werden.

Die Einheit der Hauptfragen keine »methodische«, durch irgendein »Arrangement« der Mitteilung und der Abfolge ihrer Behandlung nicht gefaßt, nur verschleiert. Die »Einheit« nur in einer mannigfaltigen Erstellung des Seins wirksam zu machen.

29. Die Hauptfragen

(ihr geschichtlicher Augenblick: der Übergang
vom ersten zum zweiten Anfang)

Das (Ereignis)-Sein als Grund – Abgrund –	Grundfrage
Zerklüftung	
als Wahrheit	Vorfrage
als Wesen des Seienden	Leitfrage

Das »Wesen« wandelt sich mit »Sein« und Wahrheit selbst. Vgl. die *Anlage* der *Beiträge*¹⁴: Wo und wie läßt sich aus dem Augenblick des Überganges vom ersten zum zweiten Anfang die ursprüngliche Einheit des Seinswesens (Ereignis – das Ganze) sichtbar machen?

¹⁴ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA Bd. 65.

Grunderfahrung. Hier kann es sich nicht um das Aufsuchen eines beliebigen Beispiels handeln, sondern nur um die Einzigkeit unserer Geschichte selbst. Hier ist die eigentliche *metaphysische Stelle* für das Werk *Hölderlins* und seine Bewahrung; nicht irgendein sonstiges »Interesse«, sondern dieses *einzig der Da-seinsgründung*. Der »Übergang« als die *äußerste Not*.

30. Die Hauptfragen und das Da-sein

Die innere Gestalt der Hauptfragen muß in sich das Künftige, das Da-sein in seinem Grundriß aufreißen. Das fragende Sagen ist Eröffnung und zugleich Verbergung des Da – Welt – Erde – der Streit – Ereignis. All dieses muß in wesentlichem Gefüge und doch ganz im Werden zum Leuchten kommen.

Die *ursprüngliche Entfaltung der Hauptfragen* als Gründung des Da-seins muß erst die Seinsvergessenheit als solche zur Erfahrung bringen. Wie weit das denkerische Erstellen des Seins reicht, ist eine *nachträgliche* Frage und verfrüht, solange es nicht *geleistet* und versucht ist. Der Stoß – *die Not der Notlosigkeit*. Das »Volk« in seiner Mehrdeutigkeit *die Gefahr*. Nur was zugleich in *einem* wesentlich ist – nie das Gleichgültige – *kann* und muß Gefahr sein.

Volk als Rasse

als Gemeinnutz

als »Ganzes« – alle

als die Niederen

als Nation.

31. Die Grunderfahrung (die Seinsvergessenheit) ursprünglicher als die des Nihilismus

Denn gerade das »Gott ist todt« dringt nicht durch; daß dieses bereits verschleiert wird, daß dieses Ereignis rückgängig gemacht

wird mit allen Mitteln – daß dieses möglich ist, dieses hat seinen innersten Grund in der *Seinsvergessenheit* und der *Zerstörung der Wahrheit*; daher die Beliebigkeit des Meinens. Die Unwissenheit und Unbekümmerung darum, daß hier im Ursprünglichen alles zur Entscheidung steht, daß *hier* die Stätte des Kampfes und der Vorbereitung ist. Daß dafür die wesentlichen Bahnen (Kunst) geschaffen werden müssen; daß hier erst der Hauptstoß, das Grundwagnis erfolgen muß (Ereignis) als der Stoß in das Da-sein. Die neue Gunst des *Begriffs* – die Mittelbarkeit des denkerischen Entwurfs.

32. Die drei Hauptfragen

Welche Systematik liegt in der Ansetzung *dieser* Fragen? Sie sind nicht einfach aufgerafft, sondern selbst erst gestellt. Inwiefern sie *geschichtlich* sind, gewesend-zukünftig! Die *Systematik* aus dem System, d. h. aus dem *Wesen* des Seins selbst, *welches Wesen*, welches Erdenken und welches Sagen fordert – wie dieses *selbst erst* das Sein erstellt, *nicht* etwa nur dar-stellt, eine *Ordnung an sich* abschreibt!

Wie die Leitfrage (was ist das Seiende) die Vor- und Grundfrage in sich enthält? Aber gilt das nicht von jeder der drei Fragen nur in verschiedenem Sinne? Und worin besteht der Spielraum ihrer Zugehörigkeit, was für ein Raum ist das? Das *Abgründige*! Inwiefern für das *Da-sein*?

33. Die Hauptfragen

Die Hauptfragen: Warum sind sie bisher verschlungen? Weil Grundfrage gar nicht gestellt, sondern ungestellt und deshalb in der Gestalt der anderen beiden mit verwaltet. Sein und ... Weil verschlungen, deshalb selbst mißdeutet. Die *Vorfrage* als erste erkenntnistheoretische und methodische. Die *Leitfrage* selbst als

ontische – Deus creator – ἰδέα. Die Grundfrage, sofern sie zunächst auftritt (*Sein und Zeit*), wird selbst mißdeutet (»Sinn« von Sein), noch *methodisch*, statt die *gründende*, ab-gründige Frage.

D. DIE GRUNDERFAHRUNG ALS DIE ERFAHRUNG DER GRUND-WAHRHEIT. DER SPRUNG IN DIE OFFENE STELLE

[34. Die Grunderfahrung]

Vergleiche neue Grunderfahrung: die Weisen des Seins (das Erfahrene!). Das Dasein – das erfahrend Gegründete, d. h. die *Fährnis*.

Das Er-fahren: 1. Getroffen werden *Er-leiden*
2. Ausfahren in die *Fährnis*; das Inzwischen.

Grunderfahrungen!

35. Die Grund-erfahrung

Die Grund-erfahrung muß der Fährnis entfahren, der Not entstammen und ihr angestammt bleiben, so sehr, daß sie erst die Not ernötigt. Die Grunderfahrung ist *schlechthin* eine solche je »nur« für geschichtliche Augenblicke, die sie selbst bestimmt und wahr macht. Die *Not der Notlosigkeit*: alles bekannt und zugänglich und beantwortet – und betreibbar und beschaffbar – das »machen wir« (vergleiche das Heute). Also erst wieder *Wahrheit als solche* als Frage!

Grunderfahrung der Wahrheit oder die des Seyns, welche ursprünglicher? Beide gehören zusammen! Warum? Aus der *Grunderfahrung das Vorgehen*, aus *Vorgehen das Fragen*. Was aber heißt da Erfahrung – Fährnis – Gefahr?

Er-fahren – die *Erfahrung machen*, darauf kommen, daß es sich anders verhält als es den Anschein hatte, wie wir mit etwas »fah-

ren«. Er-fahren als ergebende Versuchung. Der Grund-versuch! *Grundwagnis*: Der Sprung in die offene Stelle (als Gefahr aller Gefahren). Grunderfahrung und Grund-satz.

Die Grunderfahrung als Sprung in die offene Stelle ist der Grund-versuch. Dieses *Versuchen* ist das ursprüngliche Suchen und daraus erst und allein das Fragen. Der *Grundversuch*: ohne Seyn da-sein! (*nicht nur ohne Seinsverständnis!*). Vgl. SS 35¹⁵.

Diese Versuchung legt was nahe: völlige Zerstörung. Es geht nicht? Was geht nicht? Der Versuch mißlingt. Warum? D. h. woran mißlingt er und weshalb? Nicht weil ein Wider-spruch auftrate. Was soll hier ein »Widerspruch«? Aber ist es nicht ein Widerspruch, ohne Seyn da-sein wollen; gewiß das läßt sich als Widerspruch fassen und aussagen; aber nicht daran scheitert der Versuch, sondern *daran*, daß wir schon in der offenen Stelle stehen, aber *nicht* in sie als solche springen, sondern sie verdecken und uns an anderes halten (vergleiche die Frage: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?).

Warum Grunderfahrung? Weil höchste Not, die Notlosigkeit, nicht um ein mathematisches System recht (mathematisch) anzusetzen! nicht um »absolute« Gewißheit zu sichern; nicht um zu sichern, sondern die Sicherheit zu zerstören. Aber dieses nicht scheinbar und nur *mathematisch* methodisch, sondern *wirklich*, d. h. in das Offene stellen, mit dem Seyn es versuchen; mit dem Streit der Unverborgenheit und der Verdeckung, Entborgenheit und Verbergung. Schon gar nicht eine »Erkenntnistheorie« (Werkzeug untersuchen). Was soll Werkzeug ohne die *Werkstatt*; diese Stätte des Werkens alles *Wissens* als der *Inständigkeit im Seyn*. »Der Sprung« als Er-springen der Inständigkeit in der »Stelle« (der Ur-sprung)! Als *dieser Sprung* ist die Grunderfahrung die *Inständigkeit* in das *Da-sein*. Die eröffnende »Gründung« des *Da-seins*.

¹⁵ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, HGA Bd. 40.

36. Die Grund-Wahrheit – Grunderfahrung von Wahrheit

Jene »Offenheit«, die sich selbst anzeigt? Also die Grunderfahrung der *offenen Stelle*. Wie läßt sich eine Grunderfahrung vollziehen und darstellen, wie *mitteilen*? Einfach durch *Vorgehen*! Aber wie weist sie sich *als* Grunderfahrung aus? Was ist überhaupt eine Grunderfahrung? Erfahrung, worin etwas in seinem Grunde? Gut; aber was ist der »Grund« und wie ist der Grund von *Da-sein* zum Beispiel? Hier die Erfahrung als Grunderfahrung doch schon Vorgabe von etwas. Diese allerdings zu beseitigen; in welcher Weise? Hängt nicht alles an der *Vorgabe*?

Bezüglich »Wahrheit«: ist es ἀλήθεια – Un-verborgtheit.

Verbergung und Entbergung.

Das Offene im Verschlollenen.

Die offenen Stellen im Seienden.

Ist die Grunderfahrung von Wahrheit *die* Grunderfahrung schlechthin, weil sie auf Grund als solchen, weil sie das ursprüngliche Erfahren für alle Grund-erfahrung aus Fährnis, Not der Notlosigkeit? Erfahrenheit und Fährnis.

III. DIE BESINNUNG AUF DIE LEITFRAGE UND IHRE ÜBERWINDUNG

Die Überwindung nur möglich und schöpferisch, wenn vollzogen aus
ihrem eignen anfänglichen und deshalb verborgenen Grunde – als Sprung.

37. Fragen bezüglich Leitfragenbehandlung (Metaphysik) und »Sein und Zeit«

Fragen (nicht Probleme, die Bisheriges nur umbenennen, sondern den Fragenden verwandeln) bezüglich Leitfragenbehandlung (Metaphysik) und *Sein und Zeit*.

1. Wie verhalten sich zueinander die neuzeitliche Leitfragenbehandlung und der Ansatz in *Sein und Zeit*, sofern jedesmal der *Mensch* ausgezeichnet ist in Bezug auf die Seinsfrage?

2. Welche Stellung hat die *Wahrheitsfrage* in der Geschichte der Leitfragenbehandlung – ἀλήθεια – ὁμοίωσις – adaequatio – certitudo – absolutes Wissen – absolute Idee – notwendiger Schein (Nietzsche) und welche in *Sein und Zeit*?

3. Worin besteht die innere Überwindung der Leitfragenstellung und damit aller Leitfragenbehandlung und somit der »*Metaphysik*«? (Der *Übergang*: der Sprung in die Wahrheit des Seyns.) (Der durchgehende Bezug zwischen Seiendheit und Allgemeinheit und höchstem Seienden in den verschiedenen Gestalten.)

Zu 1. die Leitfrage und die Art und der Sinn des Vorrangs des Menschen in der neuzeitlichen Metaphysik.

a) Für die Leitfrage wird der Mensch (nachdem im Christentum ohnehin sein Wesen entschieden ist) zum immer Fragloseren und damit zum *Ort*, an dem die Seiendheit des Seienden zuerst und maßgebend erfahren wird; ja nicht nur der Ort überhaupt, sondern der Ort, der selbst dieses maßgebende Seiende ist – obzwar nicht das Höchste. Ens certum (vergleiche Leibniz).

b) Hier ist überhaupt vorausgesetzt, was der Mensch sei. Es handelt sich ja nur um die nähere Bestimmung der *ratio* (Denken) des animal rationale. Diese nähere Bestimmung rückt freilich in der Neuzeit den Menschen in jene *ausgezeichnete* Stellung – *Leitfadenausbildung*.

Dagegen in *Sein und Zeit*

c) wird gerade gefragt, *wer* der Mensch sei, und zwar nicht anthropologisch, d. h. innerhalb der vorgegebenen Metaphysik, sondern

d) aus der ursprünglicheren Seinsfrage als der Frage nach der Wahrheit des Seyns selbst.

e) Dieses Fragen nach dem Menschen fragt, weil es aus der Wahrheit des Seins her fragt, hinter den Menschen in ein ganz Anderes (*Da-sein*) zurück und so in jeder Hinsicht *vom Menschen weg* in das, was diesen erst, als den Bewahrer der Wahrheit des Seienden möglich macht (Zeitlichkeit und ihre *Temporalität* als Anzeige der Da-heit des Da).

Kurz: nach dem Menschen gefragt und doch gerade damit hinter ihn zurück, weil das Fragen und der Fragebereich ursprünglicher im voraus, d. h. anfänglicher, und der Weitesten: Wahrheit des Seyns selbst. Denkt man neuzeitlich aus der Metaphysik her, dann wird alles schief und ins Gegenteil verkehrt. Der Versuch des *Kantbuches*¹ deshalb, trotz der gegenteiligen Fragerichtung, sehr irreführend, d. h. aber *jede* Verdeutlichung aus der Geschichte der Metaphysik wird irreführend bleiben.

Zu 2. a) *Die äußersten Pole der Bestimmung der Wahrheit in der Geschichte der Metaphysik*

a) ἀλήθεια im Anfang
der Grundcharakter des Seienden selbst, die Seiendheit.

Wille am Ende – Nietzsche
auch das »Sein« (vgl. Schelling)
aber umgekehrt der notwendige
Schein – das Festmachende
des Vorgestellten als solchen.

b) Dazwischen die lange Geschichte der Wahrheit als *Richtigkeit*, hier: Festhalten der *Vorgestellttheit* des Seienden, ἰδέα. Die Vorgestellttheit: die Seiendheit des Seienden, wobei dieses *Gegenstand* als absolute Vorgestellttheit des Sichvorstellens: das Seiendste des Seienden. Überall auch hier Wahrheit der *Charakter des Seienden*, seines Daseins und zwar im Ganzen hinsichtlich der Seiendheit gewandelt.

In *Sein und Zeit*

¹ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3, herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991.

c) *Wahrheit* in gewisser Weise dem Seienden entzogen, wesend in sich selbst, weisend in eigenem Grund (Da-sein);

d) *ursprünglicher* und erst sie selbst als *Wahrheit des Seyns* und damit wesenhafte Zugehörigkeit zum *Seyn* im Sinne des Ereignisses. Sein als Ereignis er-eignet Da-sein.

e) Wahrheit nicht zuerst Verwahrung der Vorgestellttheit *durch* den Menschen, sondern: Ermöglichung des Menschen als Wächter des Seyns.

Zu 3.

a) Nicht mehr das Seiende das Erste und die Seiendheit in der Folge notwendig der Nachtrag (Apriori, für das dann später unvermeidlich das Nächste im *ego* gesucht und gesichert werden muß), so daß jetzt erst die Seiendheit zum Vordenklichen und nicht erst zu Denkendem wird, sofern das Seiende *Gegenstand* sein soll.

b) Das Erste ist das Seyn und die Wahrheit des Seyns und die Gründung dieser Wahrheit und damit erst des Menschen. Das Fragen der Leitfrage wird wesentlich *ursprünglicher*:

α) indem es *weiter hinaus* fragt nach der Seiendheit als solcher und deren Wahrheit,

β) indem es so zugleich *weiter zurück*, hinter den Menschen fragt, nach dem Grunde der Wahrheit.

c) Das erst anfänglich notwendig Ungefragte und Verwahrte wird jetzt das eigentlich Gefragte und Erste und jede Art von *Metaphysik* verliert ihren Sinn, weil Seiendheit nicht als *μετά*, sondern das *Seyn* als das *Diesseitige* für alles Seiende, aber gerade *nicht* als das »Subjektive« des vermeintlich bekannteren *ego*.

d) Diese innere Überwindung ist daher als innere, nicht einfache Beseitigung (von außen), sondern schaffende Entfaltung einer durch die Metaphysik nicht erfahrbaren und sagbaren wesentlichen Erkenntnis des Seyns selbst: das *Seyn als Entzug*.

Die Seinsverlassenheit des Seienden kein Zufall, aber auch nicht das Ende, sondern übergänglich die »Morgenröte« des anderen Tages des Seyns selbst.

e) Jetzt erst die *Besinnung* möglich auf ein durch die ganze

Metaphysik sich hindurch ziehendes, aber niemals geklärtes und begründetes Grundverhältnis zwischen Seiendheit überhaupt (πρώτη φιλοσοφία) und höchstem Seienden (θεολογική).

ἀλήθεια	— φύσις
ιδέα	— ἐπέκεινα
πρώτη φιλοσοφία	— θεολογική
ὄν ἢ ὅν	— θεῖον
ens commune	— summum ens
ens certum	— ens realissimum
monas	— Deus

Woher diese Kehre? Aus einer Unbewältigung der Wahrheit des Seyns? Im anderen Anfang ist das Seyn das Seiendste, aber zugleich das Endlichste – Abgründigste – Ereignis.

Verstand	— Vernunftpostulate
absolutes Wissen	— absolute Wirklichkeit
neuzeitliche Philosophie	— positivistische Philosophie

Im absoluten Idealismus eine *gewisse Überwindung* der Unterscheidung und zwar deshalb: weil Seiendheit als absolute *Gegenständlichkeit* des absoluten Wissens und dieses als das Seiendste selbst gesetzt. Überwindung einer *Beseitigung*! Vgl. Hegel.

f) Die Frage: Was ist Metaphysik? ist die Frage ihrer Überwindung und ist daher zweideutig, sofern das *Überwindende* (die Frage nach dem Sein selbst und seiner Wahrheit, dazu die Grundstimmung gehörig und diese je verschieden) gern sich als das Eigentliche des Überwindens, hier also als Metaphysik, in Anspruch nimmt; als Metaphysik, die keine mehr sein kann und die gewesene erst aus ihrem Grunde begreift.

g) So verlangt der Übergang die höchste Kraft der Scheidung und der Entschiedenheit und ist gerade *am wenigsten ein Ausgleich und Vermitteln*.

h) Die abendländische Metaphysik ist, sobald sie den Anfang nicht mehr innerhalb Onto-logie und Theo-logie, sie ist in unbewältigte Einheit *Onto-Theologie*, wobei der λόγος des ὄν als Denken sich abwandelt wie der Theos summum ens dieses logos. Inwiefern liegt diese unbewältigte Systematik im Wesen des

Seyns gegründet? (Daß das Seyn selbst als Ereignis die Stille des Vorbeigangs des Gottes ist?)

38. Leitfadensicherung und Horizontbildung und deren Umschlag zum eigentlichen Seienden

Warum muß die Entwicklung der Horizontbildung (des Leitfadens der Leitfrage) zur absoluten Idee bei Hegel und zur Wahrheit als dem notwendigen Schein bei Nietzsche führen und so noch die Herkunft aus dem Bezug auf die ἀλήθεια der φύσις bewähren und unausgesprochen den Horizont als die sich gegenwärtige Gegenwart bezeugen?

Wie ist erst von da, die Rolle des ἔν, der Identität und Einheit und des Systems zu begreifen?

39. Das Wesen des Leitfadens und die ungegründete ἀλήθεια

Das Denken und seine Richtigkeit verfestigt sich in sich selbst, mit den eigenen Mitteln übersteigt sie sich ins Unbedingte und macht sich so der Begründung unbedürftig. Der Leitfaden – kein Verführungsmittel, sondern das Seiendste des Seienden selbst; vgl. die absolute Idee Hegels.

Das Schicksal der ἀλήθεια, das Ungefragte zu bleiben in der ganzen Geschichte der Metaphysik, ist damit entschieden. Nietzsche nur ein Abfall.

40. Die Identität – Seiendheit und Denken

Sie kann »metaphysisch«, d.h. als die Grundbestimmung des Seienden erst begriffen werden, wenn die Leitfrage verstanden ist und deren Horizontbildung als das Denken und Ich denke. νοεῖν auf ἀλήθεια – οὐσία; ich denke auf Gegenständlichkeit für »ich«.

Und dieses wieder nur möglich: wenn die anfängliche Bestimmung des ὄν (ἔν) als φύσις – ἀλήθεια – λόγος – νοῦς ursprünglich verstanden ist als gegründet in der *Beständigkeit und Anwesenheit* des Unverborgenen Aufgehenden. Und von da erst ist der Abfall der *Identität* in das »Logische« (Wahrheit als Richtigkeit) zu ermesen.

In *diesen* Zusammenhang gehört die Frage nach der metaphysischen Bedeutung des *Satzes vom Widerspruch*. Bisher blieb die »Identität« ein Opfer der »logischen« und kategorialen Deutung, statt den Zeit-Raum-Charakter zu sehen und die Frage nach ihrer eigenen Wahrheit zu stellen.

41. Die Identität (abgesehen vom anfänglichen ἔν der Griechen)

1. Die Identität – gesehen im Gegebenen – Vorhandenen:

a) als bloße Selbigkeit von etwas mit sich selbst. A ist A oder gar noch äußerlicher;

b) die Zusammengehörigkeit des P mit dem S. *A ist b*. So die Identität »logisch«, im unmittelbaren Denken, Urteilen, Setzen von etwas, Gedachte.

2. Die Identität demzufolge als *entitas* des *est* und *ens*, und *als diese* im voraus Gewußte und somit der Grund des Seienden als solchen.

3. Die Identität, sich *ausweisend* an dem »Identischen«, das sich selbst erfäßt im ego – moi – »Ich«.

4. Die Identität als Wesen der *Ichheit selbst* und somit (deskartisch) die bekanntere und *ursprünglichere Identität*. Das A, das sich selbst weiß und *wissend* ist – und das »Ich«.

5. Diese Identität aber zugleich *transzendental* (kantisch) begriffen, nicht nur die *ursprüngliche*, das wissende Sichgehören, sondern die *unbedingte*, bzw. alles bedingende Identität.

6. Diese ursprüngliche, unbedingte Identität noch einmal wesentlich gesteigert, bzw. zuvor angesetzt als die *Alles* Seiende im Ganzen und als solche gründende, die *absolute Identität*.

7. Die absolute Identität ist selbst *der Grund* des Wissens und des Seienden und ihrer Zusammengehörigkeit. Die Identität des Identischen und Nicht-Identischen.

Demnach zu scheiden: die unmittelbare
 die grundsätzliche
 die ursprüngliche *Identität*
 die unbedingte
 die absolute

Jedesmal eine aufhebende Verwandlung von dem Folgenden her – das Folgende jeweils nur im *Sprung* hinter das Vorige zu erreichen.

42. Die metaphysischen Grundstellungen

Das Sichhalten an das *Denken* als den Leitfaden der Auslegung des Seienden als solchen; so, daß dieser Leitfaden selbst einfach *als* der Grund für die Stellung des Fragens bezogen und gar nicht *als* dieser eigens begründet und gar befragt wird.

Das schließt nicht aus, sondern ein, daß *diese* Grundstellung des Fragens nach dem Seienden, die allein »Metaphysik« heißen kann, in ihrer Geschichte das Denken selbst und gerade dieses in ihre Besinnung hebt und in das äußerste seiner Leitfadennmöglichkeiten (der Horizontgebung) ent-wickelt.

Die metaphysischen Grundstellungen sind jene Stellungen des Fragens, die die Metaphysik festhalten und an ihr eigenes Ende bringen.

43. Überwindung der Leitfrage. Denken als der Leitfaden der Auslegung des Seienden als solchen und »Sein und Zeit«

Das sagt im Grunde: die sich selbst gegenwärtige Gegenwart. Eine ausgezeichnete »Zeit« ist der Gesichtskreis, innerhalb dessen sich die Auslegung des Seienden vollzieht. *Seiendheit und Denken* (die

Metaphysik) verlangt in sich den Übergang in das ursprünglichere *Sein und Zeit*. Aber dieses wieder ist nur der Übergang in den ganz anderen Anfang der Philosophie, die nie mehr Metaphysik werden kann, weil jetzt aus der Wahrheit des Seins und nicht mehr aus dem Seienden in seiner Wahrheit gefragt wird.

Keineswegs genügt es zu wissen, daß wir nicht mehr zurück können (aus dem gemeinen Grund, weil sich die Geschichte nicht zurückdrehen läßt). Vielmehr gilt es zu wissen, wohin wir voraus und nach vorne müssen; und dies bedeutet zuerst: in welcher Richtung der Übergang zu vollziehen ist, der nur ein Sprung sein kann.

Gerade weil wir nicht zurück können, müssen wir uns auf den Anfang besinnen, um das ganze Andere des anderen Anfangs aus der Ferne zu ahnen und allen Ernst des Fragens und der nüchternsten Arbeit der Erweckung und Gründung und Entfaltung dieser Ahnung zu verschenken.

Es gilt zu wissen, daß im ersten Anfang – der φύσις, ἀλήθεια – vorbestimmt ist die Wahrheit des Seins als »Zeit«, wobei »Zeit« nur die *erste Verständigung* darstellt über diese Wahrheit und nicht sie selbst – ein »unterwegs« zu ihr.

Solange diese, was für die erste Verständigung nötig bleibt, in die Formel Seiendheit und Denken gebracht ist, wird noch ganz aus dem Gesichtskreis der Geschichte der Metaphysik gedacht im Hinblick auf das, was in dieser Geschichte selbst ans Licht kommt.

Dieser Formel aber liegt, aus dem anderen Anfang der Philosophie (von der Grundfrage her) gedacht, jedoch ein wesentliches Verhältnis zugrunde, das wieder formelhaft gefaßt *Machenschaft und Erlebnis* heißt – hier aber ganz außerhalb der Besinnung bleiben muß (vgl. *Beiträge*, Anklang und Zuspiel²).

² Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA Bd. 65, »Der Anklang«, S. 107–166 und »Das Zuspiel«, S. 169–224.

IV. ZU PLATONS METAPHYSISCHER GRUNDSTELLUNG

Vgl. »Sophistes« Vorlesung 24/5¹; Platoauslegung 31/2²; Übung SS 37 über »Idealismus« und Platonismus³. Vgl. Überlegungen V, 82 f.⁴

¹ Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25. Gesamtausgabe Bd. 19, herausgegeben von Ingeborg Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1992.

² Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1931/32. Gesamtausgabe Bd. 34, herausgegeben von Hermann Mörchen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988, ²1997.

³ Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*; in: HGA Bd. 87, S. 147 f. und 161–167.

⁴ Zur Veröffentlichung vorgesehen in: *Überlegungen II–VI*, HGA Bd. 94.

44. Zu Platons metaphysischer Grundstellung⁵

I. Fragen der Erläuterung zum Bericht von Bröcker.⁶

II. *Die Aufgabe*: geschichtliche Besinnung auf metaphysische Grundstellung. Das anfänglich-zukünftige der Metaphysik und somit ihr Ende. Warum abendländische Philosophie: »Metaphysik«? Vgl. [Ms.] 1a⁷

1. φύσις als »das Seiende« / ὄν; vgl. *Vom Ereignis*, Zuspil über φύσις.⁸ φύσις = das Aufgehende in sein Aufgehen; darin:

a) das *von sich her* werdend und d. h. in sich Bestehen, *Beständigkeit* und in sich Zurückgehen: Verbergung.

b) sich auftun – ἀλήθεια

c) sich zeigen – erscheinen – ἰδέα (εἶδος – πέρας – μορφή)

d) Anwesenheit – παρουσία (Seiendheit: οὐσία = beständige Anwesenheit).

a–d mit Einschluß von (b und c) ἀλήθεια – ἰδέα

Nachklang der φύσις in der Rede von der »Natur« der Dinge; diese Auffassung nicht weil Wesen ursprünglich und dann auch als »Natur«, sondern umgekehrt, weil Natur zu Wesen geworden. *Naturbegriff* des Aristoteles und dabei der weitere Gebrauch für ὄν ἢ ὄν als φύσις τις. φύσις anfänglich gerade nicht definiert und lexikalisch festlegbar, sondern *Frage!* Anstoß: das Fragwürdigste und Mächtigste.

2. Frage: τί τὸ ὄν, damit *über* das Seiende *hinaus* und auf ein Anderes gerade *zu* als αἴτιον und so auf das ὄν zurück, es erklärend; μετά – trans / *Leitfrage*.

III. Was aus der Darstellung zu entnehmen hinsichtlich Platons *Beantwortung* der Leitfrage? Im Bericht *zwei* Antworten darge-

⁵ Von hier die Sophistesauslegung 1924/5 [= Heidegger, *Sophistes*, HGA Bd. 19] zu überprüfen; vgl. die obige Auslegung bezüglich Wahrheit 31/2 [= Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, HGA Bd. 34].

⁶ Siehe im Anhang: Walter Bröcker, Referat, S. 268–277.

⁷ [Im vorliegenden Band Ergänzung 4.]

⁸ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA Bd. 65, »Das Zuspil«, Nr. 97. Die φύσις (τέχνη), S. 190 f.

stellt, zeitlich und sachlich verschieden und doch zusammengehörig.

A. die Antwort in *Republik* VI.

B. die Antwort in *Sophistes*.

1. Zu A. τὸ ὄν ist ἰδέα und als solche auf ψυχὴ bezogen γνῶσις – ἀλήθεια

ἀγαθόν		δύναμις
(αἰτία)		κοινωνίας

Erläuterung und Berichtigung des Referats: ἀλήθεια ganz auf Seite der οὐσία; nicht das Zwischen und das Joch; vgl. unten S. 59; Belege »*Republik*«, 508e ff.

Zu B. τὸ ὄν gehört in die fünf μεγίστη γένη. Die γένη gleichursprünglich, d. h. Seiendheit wird aus dieser Zusammengehörigkeit und damit als ἓν bestimmt. Das Joch hier: τὸ ἓν; vgl. »*Parmenides*« (δύναμις κοινόν) κοινωνίας als solche Zusammengehörigkeit. Einigende Verflechtung und Ermöglichung → nicht τὸ ἓν etwas für sich und darüber und dahinter, obzwar δημιουργός. Vgl. Aristoteles.

2. Das Verhältnis von A und B. A in B auf tieferer Grundlage aufgehoben (κοινωνία! Anstoß!)

a) sowohl hinsichtlich des Bezugs von γνῶσις – ἀλήθεια; die Bezugsglieder »*ontologisch*« als κίνησις – στάσις (φύσις) (Beständigkeit – Unbeständigkeit) und darin ὄν (*Sophistes* 248 ff); Aufnahme der Position aus »*Republik*«. (Freilich zum Schaden der ἀλήθεια als solcher.)

b) das Joch selbst, »Ursache der Glieder«, ἀγαθόν als ἓν, dieses aber in der wechselweisen Verflechtung und somit reicher, d. h.

c) dazu jetzt wesentlich ταυτόν – ἕτερον. Was bedeutet dieses? Eigentliche Begründung des λόγος und das Heraufkommen seines Vorrangs als Leitfaden (in eins mit der Entmachtung der ἀλήθεια).

ταυτόν, τὰ μὲν καθ' αὐτὰ λεγόμενα

ἕτερον τὰ δὲ πρὸς ἄλλὰ λεγόμενα

als

πρὸς τι

etwas ↔ etwas

Seiendes ist als solches *es selbst* und *nicht es selbst*, ein Anderes,

Anderssein, nicht sein μή ὄν, dieses auch als ὄν und gerade so erst aus der tieferen Fassung des ὄν der λόγος selbst begründet (λόγος und ψυχή – Selbstgespräch der Seele) als *Seiendes* und somit Bezugsbereich für Seiendheit des Seienden.

λόγος eigentlich entfaltet: etwas als etwas – »als«, d. h. *nicht nur er selbst*. Im als liegt das μή εἶναι. μή ὄν und seine Begründung so wesentlich, weil jetzt erst 1) λόγος als Aussage möglich – *Subjekt-Prädikatbeziehung*; Aristoteles. 2) später *Subjekt-Objektbeziehung*, Ich – Nicht-Ich (Ich bin das Ding).

IV. Was entnehmen wir aus all dem für die Kennzeichnung des *Vorgehens* Platons im Fragen?

In A. γνῶσις – νοεῖν; ἰδέα *je für sich*

in B. λόγος und seine Begründung, obwohl nicht vollständig erreicht. Frager und Leitfaden: Mensch.

Was ist das – νοεῖν, λόγος, innerhalb des Vorgehens?

V. Platon ist vorgegangen und hat geantwortet, aber dieses *Fragen selbst* außer Frage; in ihm aufgehend und *stehend*, aber nicht selbst als Grundstellung erfahren und entfaltet. Leitfragenentfaltung. Warum muß es dazu kommen? Nicht auf Grund einer gesteigerten »Reflexion«, sondern umgekehrt, im Zuge gerade des ursprünglichen *Ausfragens der Leitfrage*. Was ist das Seiende? *Die Seiendheit* bestimmt und d. h. Bezug zu ψυχή, λόγος; *Seiendheit und Denken*. Aber doch auch sogar ἐπέκεινα τῆς οὐσίας?

Also »Sinn von Seiendheit«? *Gerade nicht. ἐπέκεινα* (soll nur sagen: ἀγαθόν nichts Vorhandenes, sondern *Ermöglichung*: αἰτία) als »Transzendenz«? Im »*Wesen des Grundes*«⁹ *überspitzt*; geschichtlich, aber nicht historisch. Geschichtlich, d. h. das *Geschehen* ursprünglicher (anfänglich-zukünftig), als es wirklich war. ἐπέκεινα meint eigentlich nur die Steigerung des αἰτιον-Charakters des ἀγαθόν. Zunächst ist Ansatz: ὄν (οὐσία) und diese

⁹ Martin Heidegger, *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9, herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1976, ²1996, S. 123–175.

als ἀλήθεια und diese bezogen auf νοεῖν, und dieses als ζυγόν und dieses erklärt durch φῶς / ἥλιος.

»Licht«

Bestrahlung Beleuchtung

Doppelcharakter des Lichts: *und* Erhellung (vgl. unten)

Belebung

γνώσις γιγνωσκόμενον

ἀλήθεια kann nicht ζυγόν sein, weil sie ja 1. immer auf Seiten von οὐσία genannt und nur als Beleuchtetheit und Helle *aufscheine*. Sie müßte als das »Belebende« für γνώσις nachgewiesen werden. Was vielleicht auf ganz anderem Boden möglich ist und notwendig, wo aber »Leben«, d. h. Bewegtheit, d. h. Sein des Erkennens zuvor und zwar gerade aus »Wahrheit« bestimmt werden muß, nämlich als *Da-sein*.

Platon dagegen nimmt den Doppelcharakter des Lichtes in Anspruch und nimmt als deren Ursache die Sonne, d. h. beide Glieder sind *sonnengestaltig, haben Teil* an der Sonne, ἡλιοειδές, und so haben beide Glieder νοῦς und οὐσία (ἀλήθεια) als ἀγαθοειδές Teil an der Idee des Guten.

Für den Doppelcharakter von φῶς gibt es keine *Entsprechung*, sondern sogleich wird der Sprung zu ἀγαθόν gemacht – in der Unbestimmtheit der Ermöglichung. Nirgends ein Anhalt dafür, daß dem Doppelcharakter von φῶς die ἀλήθεια entspräche, denn *sie selbst* ist ζυγόν-Glied und nicht ζυγόν, und als *Helle* entspringt sie *dem Licht*.

Licht: 1. *Bestrahlen* und *Beleuchten*; beides verschieden? und beides mit φῶς gemeint. Aber die *Beleuchtung* selbst als entsprungen dem Licht kann nicht selbst das *Bestrahlende* sein. φῶς ist das ζυγόν, – gewiß –, aber φῶς ist gerade nicht nur Erhellung und Helle, sondern noch etwas anderes als ἀλήθεια und auf Grund *dieser* Doppelung im Stande zur *Jochung*.

Wie sehr es auf γνώσις und ἀλήθεια ankommt *zunächst* als die Glieder und wie sehr doch das Joch und sein Grund alles unterjocht, was im Glied steht – nicht nur ἀληθές, sondern οὐσία selbst –, das will das ἐπέκεινα ausdrücken, d. h. das ἀγαθόν ist auch

das *Bestrahlende und Belebende*, Verursachende für das Seiende als Seiendes, d. h. aber für die *ιδέα als ιδέα*.

Die *ἀλήθεια* ist nicht entfaltet, sondern nur im ersten griechischen Aufleuchten festgehalten und so dann in den Bezug gestellt und dieses Ganze dann unter die Erklärung durch αἴτιον gerückt. So aber geht die Frage nach der Wahrheit als *ἀλήθεια* gerade unter und die *ὁμοίωσις* muß kommen und das Nichtwissen von ihrem eigentlichen Grund. Wie die *Unverborgenheit* das *νοεῖν* bestimmt? Was dieses ist.

Platon sieht den *Bezug* von ὄν und ψυχή und fragt nach der *αἰτία*. Aber *wie* dieses ausmachen, wenn nicht zuvor οὐσία und ψυχή selbst ursprünglicher. (Vergleiche ebenso Aristoteles: ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστίν, *De anima* Γ und Thomas von Aquin.) Aber der *Ansatz* des ursprünglichen Fragens wird nicht gewonnen, nämlich *bei der οὐσία und ἀλήθεια und ιδέα*. Wie *selbst möglich*? Was *liegt darin* und worin all dieses gegründet?

Statt dessen: ἀγαθόν selbst wieder nur ιδέα! κάλλιστον. ἀγαθόν: das Ermöglichende auf die *κοινωνία* zu ebenso das ἔν: Einigung – aber ohne ursprüngliches Fragen nach dem Wesen des zu Einigenden; nicht gefragt aus der Tiefe des *Zwischen* und für dieses, sondern für die fertigen Glieder nach Ursache gesucht. Somit *nicht* gefragt, was *ἀλήθεια in sich sei* – was ψυχή, λόγος, *Mensch*? (Vergleiche oben). Trotzdem all dieses beunruhigend; vgl. Höhlengleichnis.

Die Entfaltung des ὄν unter Vorziehung der φύσις und ἀλήθεια und demnach Abfall und Nichtmehrgewachsensein dem Anfang. Dieser nur durch ursprünglicheren Anfang.

Die Entfaltung der Leitfrage: *ihr Gefüge* als verborgene Fügung des *Geschehens* der *Ur-geschichte* des Menschen als *Geschichtlichkeit*. Was ist in diesem fragenden Vorgehen wesentlich? Was begegnet uns da?

λόγος	\	εἶδος	ιδέα
νοῦς	—	τέχνη	(Vgl. Phaidros.)
γνώσις	/		
		ποιούμενον	πᾶγμα

Die φύσις festgemacht in der Beständigkeit des Stehens, zum Stand gebrachten, verfertigten ποιούμενον: Grenze – Gestalt. Maßgabe für die Auslegung des Seienden.

Der Fragende und sein Leitfaden, λόγος; das Vorgriffliche des Leitfadens. Leitfragenentfaltung also Besinnung auf den Menschen? Rückgang auf ego und Subjekt-Objektbeziehung, bereits und radikal bei Descartes. (Nächster Bericht Ar. Eggert.) Vgl. dagegen bei Platon noch kein »Subjekt« qua ego. Besinnung auf den Menschen, d. h. erst aus Sprung in die Wahrheit des Seyns der Entwurf des Grundes des Menschseins.

In der Entfaltung der Leitfrage wird die Metaphysik als solche in Frage gestellt und überwunden. Weder φύσις noch überhaupt Seiendes als solches, sondern Wahrheit des Seins. Metaphysik: das Seiende als solches am Leitfaden des λόγος denken. Seiendheit und Denken. Auch Metaphysica sp[ecialis]: »Ursache« des Seienden! Vgl. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede: »Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen«.¹⁰

Die »Transzendenz« als solche in den verschiedenen Bedeutungen. In *Sein und Zeit* und »Vom Wesen des Grundes« die Transzendenz begründet im Da-sein und zugleich überwunden. Jetzt nicht mehr möglich und keine Notwendigkeit.

Erneuter Hinweis auf Fundamentalontologie. Begriff des Da-seins unübersetzbar. *Eigentlichkeit und Un-eigentlichkeit des Da-seins*. Das Seiende *reicher, vielfältiger; Natur*, Geschichte, nicht mehr als nur das »Anwesende«, *Vorhandene*! Wir selbst seiende und wie »inmitten«?

¹⁰ Immanuel Kant, *Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, A XIII.

45. ἀλήθεια

ἀλήθεια, vgl. meine Vorlesung W.S. 31/2 S. [Ms.] 24 ff.¹¹

1. ἀλήθεια – immer als Glied im Joch – die *Helle*, in der das Seiende steht.
2. ἀλήθεια καὶ ὄν, als καταλάμπαν, als *beleuchtend* (*Helle gebend*), wie ἥλιος.
3. Nirgends gesagt, daß dem φῶς die ἀλήθεια entspricht, höchstens ἀλήθεια καὶ ὄν und d. h. ιδέα; dieses aber *Gesichtigkeit* und Unverborgenheit. Ja, die Entsprechung zu φῶς wird gerade übergangen, und sogleich zu ἀγαθόν (Repl. VI, 508e!!); vergleiche auch das καταλάμπειν.
4. Gleichwohl als Unausgesprochenes gerade platonisch das Gemeinte zu nehmen; die *Erhelltheit*, *Helle*, ermöglicht auch das Sehen, also ἀλήθεια καὶ ὄν, d. h. ιδέα das *Joch* und daher ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ.
5. Aber gerade dieses entscheidend, daß hier nicht gesagt, wie ἀλήθεια zu νοεῖν, sondern immer nur νοούμενον und ὄν und gerade dieses das *Griechische*! D. h. ἀλήθεια von ὄν her, aber auf νοεῖν zu; aber selbst nicht zur Frage! Nur αἰτία – ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ.

Die ἀλήθεια einfach als Joch anzusetzen ist sachlich berechtigt, aber damit wird nur eine Frage gestellt. Denn was die ἀλήθεια *als Joch* sei, wird gerade nicht gezeigt, sondern die Frage wird nicht einmal gestellt, d. h. ἀλήθεια stürzt ein. Die weitere Entfaltung ist auf griechischer Grundstellung nicht möglich.

Platon zeigt nicht von der ἀλήθεια her deren Jochleistung im Sinne der Unterjochung von Seele und ιδέα, sondern er läßt die ἀλήθεια als Aufleuchten des Seienden selbst stehen, welche *Hel-le* auch das νοεῖν ermöglicht. Aber was das *ist*, kann hier nicht gefragt werden. *Warum nicht?*

Der Sache nach muß die ἀλήθεια das Joch sein, aber sie kann es nicht sein, weil nicht selbst zur Frage gemacht[?]. Denn 1. muß

¹¹ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, HGA Bd. 34, S. 44 ff.

sie *mehr* sein als *Unverborgenheit des Seienden* (mehr als nur von diesem her gesehen), 2. muß dann überhaupt *das Joch* und die *Brücke* fallen. Der Ansatz anders! Da-sein.

ὦν ὁ ἥλιος καταλάμπει.

οὗ καταλάμπει ἀλήθεια καὶ τὸ ὄν. ἀλήθεια immer die Helle des *Gegenstandes*, des ὄν.

Warum kann sie das sein?

Platon sagt nicht: die ἀλήθεια ist das Joch, aber der Sache nach muß sie es sein. Aber was ist *sie dann*?

46. μὴ ὄν und Wirrnis

Der Stein zerfällt.

Die Pflanze geht ein.

Das Tier verendet.

Der Mensch stirbt.

Nur selten, daß man seinen eigenen Tod sterben darf – das *Zurückbleiben*.

Tod (Einzigkeit des Seins) und Weg (Transzendenz) als Da, *hier* im Äußersten die Wahrheit des Seyns. Zwischen von Mensch und Seyn. »Tod« und *Da-sein* – fundamentalontologisch, nicht existenziell.

47. ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ

τὰ γινωσκόμενα (a) Repl. VI. 508 sqq.

ὁ γινώσκων (b)

τὸ παρέχον τὴν ἀληθείαν τοῖς (a)

τὸ παρέχον τὴν δύναμιν τοῖς (b)

αἰτία ἐπιστήμης καὶ ἀληθείας

(a) ἀλήθεια und γνώσις – ἀγατοειδές

ἀγαθόν – ὑπὲρ ταῦτα κάλλει

über diese hinaus noch an Schönheit,

d. h. ἐκφανέστατον und ἐρασμιώτατον,
berückendste und entrückendste.

ἥλιος εἰκῶν τῆς ιδέας τοῦ ἀγαθοῦ. Das Tauglichste, worauf es –
 alles »Seiende« als solches – ankommt? (ἐν). Das Ankommen auf.
 »Taugen«, »Ermöglichung« ἐκφανέστατον εἶδος (τεχνή).

ὄν ὑπόθετον ὑπόθεσις
 »Stufe« für Aufsteig

ἀγαθόν und ἔν ὄν – ἐν

V. DER ÜBERGANG VON DER GRIECHISCHEN
METAPHYSIK ZUR NEUZEITLICHEN:
DAS CHRISTENTUM

48. Der Übergang der eigentlichen griechischen Philosophie in die römisch-christliche Metaphysik

Wesentlich: die Doppelung:

1. *Das Sein als Seiendheit* κοινόν – ἔν.

2. Das eigentlich Seiende als αἰτία – ἐπέκεινα im Sinne der Fächer: πρώτη φιλοσοφία und θεολογική; δημιουργός.

Den gewöhnlichen Platonismus verkoppelt mit dem jüdischen Monotheismus des Alten Testaments hat *Philo*. Die Wirkung und *Verwandlung durch Neuplatonismus* (Dionysios Areopagita); damit *grundsätzlich* für Christentum die Übernahme des Aristotelismus und Platonismus ermöglicht. Der Idee des Schöpfergottes als des eigentlichen Seienden – summum ens (ἀγαθόν) – kommt entgegen die aristotelische Lehre: πρότερον ἐνέργεια τῆς δύναμεως ἐστίν (Met. Θ 8), was aber etwas *anderes* besagt als actus purus.

Ganz spät wird das alles dann noch einmal entleert zu den bloßen obersten Werten – sogar Nietzsche kommt in diese Verstrickung.

Die eigentliche Seinsfrage wird nicht festgehalten, d. h. nicht entfaltet. (Wahrheitsfrage bleibt ungestellt, vgl. Vorlesung 37/8¹). Vielmehr wird die griechische Philosophie schulmäßig als Lehre genommen und in ihren Ergebnissen benutzt zur Auslegung und Unterbauung von etwas völlig Anderem. Freilich wird durch diese Verchristlichung der griechischen Philosophie und nur durch sie die neuzeitliche Metaphysik bestimmt. Und dieses führt umgekehrt zu einer christlichen Auslegung der Antike auch noch im 19. Jahrhundert und heute – vgl. Jaeger, *Aristoteles*!² Mit Bezug auf das ἐπέκεινα als Gott – vgl. noch heute die »Transzendenz« bei *Jaspers*!

Der Übergang in die Metaphysik unter Festhaltung der aristotelischen Kategorien und platonische Ideenlehre – Seiendheit und Denken.

¹ Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, HGA Bd. 45.

² Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1923.

Die *Auffassung des Menschen* (der notwendige Bezug innerhalb der Leitfrage) wird ebenfalls christlich, vom Heil der Seele her und der Heilsgewißheit her, bestimmt und von da dann die Verweltlichung der Ichgewißheit vorbereitet (vgl. zu Descartes' metaphysische Grundstellung); wobei aber gleichwohl in der neuzeitlichen Philosophie (außer Leibniz) alles beim Alten bleibt.

VI. DESCARTES' METAPHYSISCHE
GRUNDSTELLUNG
(ZUSAMMENFASSUNG)¹

¹ Vgl. die Beilagen.

49. *Descartes*

Bevor man mit den jetzt üblich werdenden Einwänden, die an sein eigentliches Werk gar nicht rühren, gegen Descartes lospoltert und ihn »überwindet«, muß einer angefangen haben, die innere Tragweite seines Denkens für die Folgezeit und seine Herkunft aus dem griechischen Anfang voll auszumessen und zwar aus der Besinnung auf die bis dahin unerhörte und doch der Überlieferung folgende Art des Fragens der metaphysischen Leitfrage.

Daß man jetzt ebenso blindlings Descartes *ablehnt*, wie ihn der Neukantianismus aller Richtungen vor wenigen Jahrzehnten als *den* Beginn des echten Philosophierens *gepriesen*; diese beiden Ahnungslosigkeiten gehören zusammen – beide sind gleich unwert einer Erörterung.

[A. DESCARTES UND DIE LEITFRAGE]

50. *Descartes und die Neuzeit*

Sofern nach der metaphysischen Grundstellung (der Leitfragenbehandlung) gefragt ist, wird schon entschieden, worin das Wesentliche des »Beginnens« der Neuzeit zu suchen ist. In einer gewandelten Auslegung des Seienden als solchen und was damit zusammengeht: in einer gewandelten Bestimmung der Wahrheit als Gewißheit – und Gewißheit als Machenschaft.

Alles, was sonst als neuzeitlich angeführt zu werden pflegt: die Befreiung des Menschen, die Vereinzelung, die Welteroberung und die Vernunfttherrschaft, all das sind erste *Wesensfolgen* jenes Wandels, der wie immer zunächst gerade das Vorige mitbejaht. Der »Beginn« und vollends der Anfang bleibt gerade mitten in dem zu Überwindenden stehen. Das *ens* wird zum *perceptum* gegenüber dem *ens* als *creatum*. Aber dieses bleibt erhalten, was gerade in den grundsätzlichen Bestimmungen sich ausdrückt: Das

ens qua perceptum ist (als ego cogito sum) das ens absolutum (fundamentum absolutum) und demnach nicht das ens infinitum. Erst im Denken des deutschen Idealismus wird die *Identität* beider im absoluten Wissen gedacht, obwohl nie in *ursprünglicher* Einheit (vgl. die Spätphilosophie Schellings).

Das ens wird zum perceptum der clara et distincta perceptio; das Seiende bestimmt sich als solches aus seiner unmittelbaren Begegnung als je dieses einzelne bestimmte Vorhandene, das kraft dieser Vorhandenheit Rechtsgrund dessen ist, was ihm zugehört und ihm entspringt und aufrucht.

Insofern ist der Nominalismus der Spätscholastik, durch den die realitas aus der essentia in die singularitas [sich] zu verlegen beginnt, eine Voraussetzung jener Wandlung der Bestimmung der Seiendheit als Vorgestelltheit, wenngleich im Ganzen auch diese sich in der Vorzeichnung der οὐσία als ἰδέα hält.

Aber wir Heutigen haben, ganz überlagert von einem langen Herkommen des Denkens, nicht die geringste Empfindlichkeit und gar Gestimmtheit, um das *Einfache* jenes Wandels zu erfahren und als Stoß in unser Schaffen überzuleiten. *Wir* zerstören uns dieses Einfache hier und überall in der Geschichte, indem wir das Historische darum herum bauen.

51. Descartes

Wesentlich nicht der Rückgang auf das »Ich« und das »Subjekt«, sondern die Verschärfung der metaphysischen Grundabsicht, das Sein von einem Seienden und Seiendsten her – gleichviel von welchem – zu bestimmen. Also entscheidend das Suchen nach einem Seiendsten (d. h. im Sinne der beständigen Anwesenheit), nach einem Unmittelbarsten und Ständigsten und Nächsten für dieses *Denken*, d. h. *solange es denkt*. Darin liegt die erneute Entscheidung zu einer Entfernung von der Wahrheit des Seyns, sofern dieses nicht am Seienden gefunden werden kann. Das Seiendste das Vorstellen.

Zu Descartes: vgl. WS 35/6 (Vorlesung) S. 41 ff., bes. 64 ff., »Über das Mathematische«²; SS 36 (Vorlesung), S. 23 ff., »Über das Systematische«³; vgl. *Meditationes und Regulae, Anmerkungen in Handexemplar*.⁴

52. Leitfrage

Leitfragenbehandlung und Leitfragenentfaltung; hier zu unterscheiden:

1. *Leitfragenvollzug*: ausdrückliches Fragen der Frage.
2. *Leitfragenbeantwortung* – a) mit Bezug auf ausdrückliches Fragen,
b) mit Bezug auf das unausdrückliche und selbstverständlich leitende Fragen. Unmittelbare Bemühung um die Seiendheit des Seienden.

1 und 2 *Leitfragenbehandlung und -bemühung*. Dieses streng zu scheiden von 3. *Leitfragenentfaltung*

- a) Wie kommt es zu dieser und warum?
- b) Wie wird sie vorbereitet? Durch die Geschichte von 1 und 2 und ihr Ende; gesetzt, daß sie so erfahren werden, aus einem ursprünglicheren Fragen höherer Notwendigkeit.
- c) *Leitfragenentfaltung*, nicht einfach »kritische« Besinnung auf Vorgehen – das auch bei *Descartes* (Methode) und doch gerade hier weit und am weitesten entfernt von *Leitfragen-*

² Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36. Gesamtausgabe Bd. 41, herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1984, S. 69 ff.; 89 ff.

³ Martin Heidegger, Schelling: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Freiburger Vorlesung Sommersemester 1936. Gesamtausgabe Bd. 42, herausgegeben von Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988, S. 59 ff.

⁴ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641), curavit Artur Buchenau. Leipzig: Meiner, 1913. René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* 1701, herausgegeben von Arthur Buchenau. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1907.

entfaltung (vgl. Descartes' metaphysische Grundstellung, S. 75 ff.)

Leitfragementfaltung erst, wo ein wesentlicher Schritt aus dem ausdrücklichen Vollzug: was ist das Seiende? – unter gleichzeitiger Besinnung auf das darin Befragte und Erfragte und dabei in Anspruch Genommene vollzogen wird (*Sein und Zeit*). Eine innere Sprengung erfolgte durch die Frage nach der Wahrheit der Seiendheit (nach dem »Sinn des Seins«) selbst und so der Übergang zur Frage nach dem Seyn als dem ursprünglicheren und ganz anderen. Dieses aber: Nicht als Nachtrag zur bisherigen Leitfrage. Deshalb: Gründung des Da-seins und anderer Anfang, der die Leitfrage zum Verschwinden bringt und sie dergestalt gerade erst geschichtlich anerkennt.

Der Leitfaden der Leitfrage ist derjenige, woran wir fragend entlang gehen und vor-gehen, um auf den Gesichtskreis zu stoßen, aus dem her das Seiende als solches bestimmt werden soll. Denken ist der Leitfaden: d. h. die Seiendheit wird aus der Vernommenheit (νοούμενον) als ἰδέα – λεγόμενον – aus seiner *Vorgestelltheit*, *Gedachtheit* und in diesem Sinn begriffen.

Beweis: Die Kategorien der Aussage.

Die *Wahrheit* als solche der Aussage.

»Denken« 1. als Vollzugsweise des Fragens und Antwortens.
2. als hierbei sich entfaltender Leitfaden. –

Was heißt »Denken«? Von νοῦς und λόγος her geschichtlich erfahren

a) Vor-stellen überhaupt διαλέγεσθαι

b) *Entwerfen!* – διανοεῖν – intellectus – ratio

Geworfenes und sich gründen.

53. Fragen aus der vorigen Stunde

Die Stellung des Menschen im Seienden, die durch die Metaphysik und ihre Ausbildung bezogen und verfestigt wird. Die metaphysische Grundstellung: Die Grundstellung *im Fragen* der Leitfrage.

Dieses Fragen selbst schafft und bezieht und befestigt und verfestigt eine *Stellung*. *Wo und wie?* Und was ist sie selbst? *Verwalten des Seienden als solchen – Seiendheit und »Apriori«.*

Bisher nur einen Bericht über Platons Metaphysik. Das vorige Mal *Wesentliches erläutert* zur Auslegung, jetzt sogleich Anreihen mit einem großen Sprung dementsprechend Bericht über Descartes.

Bericht und *Erläuterung und Hinweis* auf das, was dazwischen liegt: »Christentum«, vgl. »Der Übergang«⁵. *Jetzt zwei Grundstellungen. Vergleichbarkeit?* Genauer noch gar nicht als solche herausgestellt, sondern: Leitfragenvollzug – Leitfragenbeantwortung, aber noch keine Leitfragenentfaltung. Was heißt *Leitfragenentfaltung*? Scheinbar Reflexion auf das Fragen und den Fragenenden, den Menschen. Kritische Besinnung – ego; *Descartes!* Vgl. zu Platons metaphysischer Grundstellung, S. 59.

54. Descartes' metaphysische Grundstellung

Einleitung, S. 75–77.

- A. Grundsätzliche Besinnung auf Descartes' Leitfragenbehandlung, S. 79–84.
- B. Durchblick durch das Gefüge der »Meditationes«, S. 77–79.
- C. Diese »Meditationes de« – zwar Überlegungen hinsichtlich des Verfahrens im Vollzug der Leitfragenbehandlung, aber keine *Leitfragenentfaltung*, S. 84–85.
- D. Was ergibt sich für uns aus dieser geschichtlichen Besinnung hinsichtlich der *Leitfragenentfaltung*, S. 85 ff.

Vor ihrer Erörterung ist eine erneute Besinnung auf unser Vorgehen und die es bestimmende Aufgabe nötig. Wir besinnen uns auf die *metaphysischen Grundstellungen*. (Sofern das in gemeinsamen Übungen geschieht, haben diese einen ganz anderen Charakter als

⁵ Vgl. oben S. 67 f.

jene, die der Auslegung eines Werkes dienen. Strenge und Sorgfalt der Auslegungsarbeit der in Betracht kommenden Werke ist vorausgesetzt, und wir zielen auf das Eigentliche, d. i. das *Ungesagte*. Nicht alles kann im gleichen Ausmaß besprochen werden, nur einen *wesentlichen Durchblick* können wir versuchen.)

1. Die *metaphysische Grundstellung* ist jene Stellung des Menschen, die durch die Metaphysik und ihre Ausbildung und Verfestigung bezogen wird inmitten des Seienden und als Verhältnis zum Seienden. Dabei ist ein bestimmtes Wesen von Wahrheit herrschend.
2. Metaphysik ist Leitfragenbehandlung (Vollzug und Beantwortung der Frage: Was ist das Seiende als solches im Ganzen?)
3. Dieses Fragen selbst *und seine Behandlung* schafft, bezieht, befestigt und verfestigt jene Stellung. Vgl. Ms. Leitfrage – Leitfragenbehandlung und: Leitfragenentfaltung.⁶
4. Es gehört deshalb schon zur Leitfragenentfaltung – wir sprechen aus ihr her –, wenn wir sie begreifen in der Formel: *Seiendheit und Denken*, womit (von *Sein und Zeit* her) hingewiesen ist auf den leitenden Vorblick und den Leitfaden der Leitfragenbehandlung. Damit nun auch gesagt, worauf es bei der Besinnung auf Descartes' metaphysische Grundstellung ankommt, auf welchem Wege wir *sie* (und jede spätere und frühere) zu fassen bekommen.

A) *Zu fragen ist zunächst: ob und wie für seine Metaphysik das Denken* als Leitfaden und Vorblick wesentlich ist, auch dann und gerade dann, wenn er die Frage selbst (*quid est ens*) nicht eigens mehr in dieser Formel fragt. Vgl. unten zu A. Grundsätzliche Besinnung.

B) Zugleich ist auszumachen, an *welche Schrift* wir uns zu halten haben, von wo aus sein Werk im Ganzen zu begreifen ist. Die Entscheidung hierüber ist uns besonders leicht gemacht, weil das Hauptwerk Descartes' – nicht zufällig – ist die Schrift mit

⁶ Vgl. hierzu die Kapitel II u. III (S. 9–52) in diesem Band.

dem Titel: *Meditationes de prima philosophia* 1641 (*Principia* 1644⁷), Betrachtungen über jene Aufgabe der Philosophie, die πρώτη φιλοσοφία, die seit Aristoteles als die Frage nach dem ὄν ἢ ὅν festgelegt ist. (Die Verkoppelung mit der θεολογική ἐπιστήμη (als Frage nach ἔν (ὄν und ἔν)).

C) Liegt in solchen »Meditationes« schon *Leitfragenentfaltung* – oder das Gegenteil?

Zu B.

a) Überblick über das innere Gefüge der »Meditationes« (vgl. unten S. 79).

(I Ein Weg der Hinleitung zu einem Erspringen, *nicht* die *Herleitung* des cogito – sum)

I. *De iis, quae in dubium revocari possunt*; also Erläuterung⁸: quid est *indubitatum*? – mit Bezug worauf kein Hin- und Herschwan-ken, sondern festgemachte Gewißheit. Quid est *firmum*? Woran ich mich halten, d. h. wonach ich mich richten kann (*rectum*) für *rectitudo*, d. h. *veritas*. Quid est *verum*? Antwort: ein *certum*! *Erste Richtigkeit* und maßgebende Richtigkeit, die in sich richtig ist. Ratio. (Vgl. Opera VII, 144 f.)⁹ *Certum*? Das erste und eigentlich Seiende – cogito-sum. Auf dem Wege des Fragens nach dem ens verum als certum wird die *erste Wahrheit, Richtigkeit* gesucht, nämlich: wenn *ich* und solange *ich* denke, bin *ich*. Also die erste Sicherheit ist *Ichsicherheit*. Dieses Verhältnis, das in einem Satz faßbar ist: die erste Aussage – also die ein das Ich als solches betref-fender Bezug. Ego durch diese Zusammengehörigkeit bestimmt.

II. *De natura mentis humanae: Quod ipsa sit notior quam corpus.*

Weil »ego« in den Vorrang kommt, deshalb zuerst über dieses ens.

⁷ René Descartes, *Principia philosophiae*, 1644.

⁸ I. ein Weg der Hinleitung zu einem Erspringen, *nicht* die *Herleitung* des cogito-sum.

⁹ *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery. Tom. VII: *Meditationes de prima philosophia*. Paris 1904, *Secundae Responsiones*, S. 144 f.

Mens humanae und *substantia cogitans creata* (*Principia* I, 52), aber hier *als ego cogito*, als *cogito me cogitare*: Selbst-bewußtsein – Ichgewißheit. Notior als *substantia cogitans* das maßgebende *subjectum*, weil in der *Ordnung der Wahrheit*, d. h. Gewißheit und des Gewiß-sein-Könnens, das *erste* und dem Wissenden das nächste in dieser Hinsicht.

- (I). Was *überhaupt* als *ens verum* gelten kann, aus welchem Gesichtskreis überhaupt das *ens qua ens* zuerst bestimmbar?
- (II). Was dieses erst Bestimmbare in sich nun ist?

III. *De Deo, quod existat.*

Vgl. Einleitung dieser »Meditatio«. Zusammenfassung von I. und II. Aus I. und II. die *regula generalis*. *Illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio.* (Med. III: Anfang). Warum *regula*? Weil Ich und Selbstverhalten. Warum *generalis*? *Oberstes* und in jedem *cogito*, in jedem *sum* eingeschlossen. *Warum* und wie diese *regula generalis* begründet sein muß? Gemäß und im Sinne ihrer eigenen Forderung? (Vgl. unten S. 80 f.) Weil *ego* = *ens creatum finitum*.

Cognitio veri Dei (vgl. Schluß von »Meditatio« V). *Begründung und Auslegung des lumen naturale*. Kein Rückfall in christliche *Metaphysik*, sondern umgekehrt Einbezug dieser in das *cogito* und das neue *subjectum* und dessen Objektivität. Vgl. später Deutscher Idealismus: das Absolute und Unbedingte.

IV. *De vero et falso* (gehört in die Aufgabe n. III.)

Denn *error* – Gegengrund *gegen* Geschaffenheit des *lumen naturale*; aber: *facultas errandi* – *creata non autem in finem errandi. finis* – *libertas*. Die größere Weite der *voluntas*; d. h. *facultas percipiendi et volendi*.

III. und IV. *Sicherstellung der regula und des subjectum* im Sinne des aufgestellten Prinzips der Sicherheit und damit Sicherung des Leitfadens der Auslegung des *ens* – *verum*.

V. *De essentia rerum materialium et iterum de Deo, quod existat.*
 Das Seiende, was der Mensch nicht ist, in seiner Wesensbestimmung; natura und extensio von mathesis her.

VI. *De rerum materialium existentia et reali mentis a corpore distinctione*

»Realitas« und singularitas und existentia. An res materialis existent? Weil existentia = certum esse und res materialis unter diese certitudo gerückt. Mit welchem Recht? Warum dieses jetzt Frage? (endgültige Zerstörung der ἀλήθεια).

In V und VI wird nun auf Grund der Sicherung des Leitfadens das Seiende im Ganzen durchmessen und in seiner Bestimmbarkeit als ens sichergestellt und abgeschätzt. In II (III und IV) der Mensch – res cogitans. In V und VI die res extensa (mundus) und Deus; Mensch – Gott – Welt. Vgl. die spätere schulmäßige Gliederung der *Metaphysica specialis*.

Aber in den »Meditationes« alles dieses hinsichtlich der Frage, inwiefern und wie von certitudo des ego cogito her als dem primum verum – certissimum, das Seiende in seiner Seiendheit, die zur Gegenständlichkeit wird, bestimmbar ist.

b) Was entnehmen wir aus diesen »Meditationes« für die allgemeine Kennzeichnung der Leitfragenbehandlung

1. Die Frage quid est ens qua ens gar nicht mehr ausdrücklich gestellt, aber deshalb ist sie um so dringender und wirksamer, denn es gilt die Sicherung des »Denkens« als des gar nicht in Frage gestellten Leitfadens zur Bestimmung der Seiendheit des Seienden.
2. Der Leitfaden der Bestimmung des ens – verum – certum ist die certitudo des ego cogito. Also das Denken ist Leitfaden und zwar in der wesentlichen Verschärfung des ego cogito. Im Übrigen werden – von extensio abgesehen – die überlieferten Kategorien übernommen, vgl. *Principia*. Diese [extensio] als Wesen der res materialis gesetzt, weil dem ens verum entsprechbar.

Zu A.

Grundsätzliche Besinnung

1. In welche Weise ist die cogitatio *Leitfaden*? (2. S. 81 f.)

a) *als cogitare*, das ist: cogito *me* cogitare. *Zweideutigkeit der cogitatio wesentlich*.

α) *Cogito me*, d. h. *ich stelle mich vor als*; percipio, bin auf mich gerichtet. *Ich*: das Richtige als das Vor-stellende! Ich bin mir meiner selbst gewiß, d. h. gewiß ist »zuerst«: Die *Zusammengehörigkeit* von cogitare und esse (Identitas!).

β) Cogitare als iudicare-velle-sentire – jede Art seelischen Verhaltens. Aber dabei ist das cogito me, das *sich*-vorstellen.

Das eigentlich die cogitatio bestimmende, das *Sichwissen als* (das *Selbstbewußtsein* – Ichgewißheit), bestimmt das »Bewußtsein«. Das Vorstellen von etwas, als das Beziehen auf das Ich, als das das Vorgestellte *sich* Vorstellende. Das cogito als *ego cogito*, aus dem cogito me, dafür erst alle Verhaltungen *cogitata* sind, wird erst das Befremdliche verständlich, daß auch velle, sentire cogitationes sind (*Principia* I, 32).

Das Vorgestellte als solches auf sich, das Ich beziehen, d. h. nicht nur beiläufig ist dieser Bezug, sondern umgekehrt das »*Ich*« in seiner Selbstgerechtigkeit ist die Maßgabe für alles Vorstellbare in seiner Vorgestellttheit und diese besagt und bestimmt alle Seiendheit. ens = perceptum clare et distincte.

b) das *ego cogito* ist somit seinerseits das erste und eigentliche Seiende (im Sinne dieser Seiendheit), d. h. ὑποκείμενον, d. h. *subiectum*. »*Ich*« als eigentliche substantia, von da nun Wahrheit her gesehen; ens per se (Leibniz). Wo cogito zum *ego cogito* geworden (Gewißheit – salus) ist das *ego* zum »Subjekt« geworden (und umgekehrt das frühere subjectum zum objectum).

Subject – das *Ich*, das Seiende, von wo aus, als dem »*Ich denke*«, alle Seiendheit bestimmt wird.

c) Das Ichsein, ego sum, das ego cogito, das Ichverhalten (facultates, Vermögen) und so das *Selbstverhalten* des »*Ich denke*« ist

maßgebend – und weil dieses Verhalten als solches nicht beliebig, sondern durch sich richtig und gerichtet ist, entfaltet es in sich die Richtigkeit seines Sichrichtens, ist es selbst *als Verhalten* gebunden in solchem *Verfahren* durch *Regel*, durch jene Regel, die es sich selbst, gemäß seinem Wesen zum Maß macht und zwar für »sich«, d. h. das Ich stelle vor alles Seiende als solches. Die *Regula als regula generalis*: id quod clare et distincte percipio certum est – id est: verum est; id est: *est*.

d) Die *regula generalis* bestimmt das Wesen des *cogitare* in seinem Verfahren, in seinem Sehen und Sichtigmachen des Seienden – und damit dieses als *lumen*, und zwar auf sich selbst, seinem Wesen gestelltes, *naturale*: *ratio*: Vorzeichnung des neuzeitlichen Vernunftbegriffes. Vernunft nach Kant: Vermögen der Prinzipien (als oberster Grundsätze!).

e) Gleichwohl ist dieses *lumen naturale* und somit die *regula generalis* als *natura mentis luminanae* (ego) noch *begründungsbedürftig*, selbst nur wahr, wenn sie nicht täuscht und nicht täuschen kann, d. h. wenn a Deo, *wenn creatum*. Das *lumen naturale* muß als *ens creatum*, als *certum* qua *creatum* erwiesen werden, und zwar erwiesen im Sinne seines eigenen Gewißheitsanspruchs. »Meditatio« III.

Der Beweis selbst | idea – realitas formalis
realitas objectiva
Grundsatz (Vgl. Ergänzung 7)

f) Weil regula generalis die Seiendheit bestimmt, *deshalb Mathe-
sis möglich und notwendig*. Weil veritas certitudo ist, Sicherheit
der Zusammengehörigkeit und Folge des einen aus dem andern.
Intuitus und deductio – ratio metaphysisch begründet.

2. Wie wird das Seiende jetzt in seiner Seiendheit bestimmt, gemäß diesem Leitfaden?

(1) Das ego cogito wird subjectum.

- (2) Subjectum wird *cogitatum*.
- (3) Cogitatum, perceptum, *objectum*.
- (4) Seiendheit – Objektivität.

Vorrang der Ichgewißheit, d. h. der Regulae, d. h. der Methode – dadurch wird das Seiende zum *Gegenständlichen* als solchem, das subjectum zum objectum (richtig, d. h. gewiß *Vorgestellten*. Das »ich stelle vor«, »ich denke«, die erste Vorgestelltheit: Subjectum und Objectum).

Seiendheit – Objektivität. (Kant). Das »*a priori*« wird jetzt »*subjektiv*«. Die Herrschaft des Denkens als Leitfaden *verfestigt* sich damit in einer neuen Weise, die Beherrschbarkeit der Seiendheit des Seienden jetzt grundsätzlich allseitig und endgültig gesichert. Vgl. »Meditationes« V und VI: *res extensa; extensio und mathesis*.

3. Welche Vorzeichnungen ergeben sich damit für die nachkommende Metaphysik?

- a) Die Voraussetzung geschaffen für die Hinausstellung des *Transzendentalen* des »*ich denke*« und *überhaupt* die Bestimmung des ens qua ens aus *ego* (vgl. Leibniz, *Monadologie*);
- b) noch einmal *Vertiefung* der Herrschaft des Leitfadens. *Urteils-tafel* und darnach (*Schematismus*)
»*Alle wahre Metaphysik ist aus dem Wesen des Denkens vorwiegend selbst genommen.*«¹¹
- c) Der deutsche Idealismus – Begriff der »Wissenschaft« als absolutes Wissen des absoluten Selbstbewußtseins mit Hilfe der transzendentalen Klärung. Hegels »Logik«: Einbezug der ganzen Metaphysik in das zugleich sich vertiefende *ich denke*, ratio, Vernunft als absoluten Geist.

4. Welches Verhältnis zu Platon – Aristoteles? Die Seiendheit des Seienden (*ἀλήθεια – idéa*) wird jetzt zur veritas als certitudo auf Ich bezogen, weil durch dieses vorgrifflich bestimmte *Gegen-*

¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, 1720.

¹¹ Kant, »Vorrede« zu *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, A XIII.

ständigkeit. ἰδέα und idea; νοούμενον und perceptum; ψυχή und ego cogito; ἀλήθεια – ὁμοίωσις und veritas als certitudo. Jetzt erst *Idealismus* in dem Sinne, daß die Gesichtetheit als Vorgestelltheit des *Ich* stelle vor, *Ich* vernehme, *ego percipio* (dazu ist das νοεῖν geworden) bestimmt wird. Dies etwas ganz anderes als die ἰδέα, trotz deren Bezug auf ψυχή und ζυγόν, wenngleich alles Jetzige durch Platon angelegt. Doch immer noch bleibt *Gesichtetheit* als Seiendheit in der ἀλήθεια, der selbst ungegründeten, gewurzelt und kommt nicht zu Lasten und zur Verfügung des rein auf sich gestellten *Ich* denke (vgl. über Idealismus, Übungen SS 37¹²).

Zusatz: Idealismus – nie die Ableitung des Seienden selbst aus dem *Ich*, sondern gerade weil Seiendheit zur Vorgestelltheit wird, »nur« der Ursprung der Seiendheit aus dem *Ich* stelle vor. Umgekehrt: jetzt Realismus (nachdem Reale = singulare existens geworden aus dem universale – Nominalismus) der Versuch der kausalen Erklärung der Seiendheit aus dem Seienden; in sich ganz unmöglich; aber auch der Idealismus nun notwendig zweideutig:

Die Rede klingt so und wird sogar oft unversehens so gemeint, als entspränge das Seiende selbst aus dem *Ich*. Und das »*Ich*« selbst ist zweideutig als endliches und zugleich Un-endliches (einmal als transzendental Bedingtes ist es *Unbedingtes* und zugleich doch qua *menschliches* (creatum) Bedingtes).

Der Grund aber aller Schwierigkeiten ist die unbewältigte Unterscheidung zwischen Seiendheit und Seiendem, die jetzt mit dem Idealismus immer dringender und zugleich ungefragter wird. Denn ihr zugrunde liegt unbewältigt und vor allem ungeahnt die Frage nach der *Wahrheit* des Seyns. Vgl. unten S. 86: Der *Vorrang* des Seienden.

5. In dieser metaphysischen Grundstellung (Descartes') wird nun auch die *vielfache Zweideutigkeit* sichtbar – die *mittelalterliche Metaphysik* und doch alles in der Auflösung und doch nicht bewältigt. (Mens als substantia cogitans creata, als *ego cogito* – subjec-

¹² Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*, HGA Bd. 87.

tum. Deus als substantia infinita, und zugleich *unmittelbar gewisse* Gewähr der Gewißheitsregel selbst.) *Andererseits* gilt gerade Descartes als Beginn des neuzeitlichen klaren und durchsichtigen und sich allein verpflichtenden Denkens: *Herrschaft der Vernunft*. Descartes im Zeitalter des Neukantianismus aller Richtungen und der Phänomenologie. *Aber zu Unrecht*.

Zu C.

Wir besinnen uns auf Geschichte der Leitfragenbehandlung in Absicht auf die Leitfragenentfaltung. Ist da nun nicht diese »*meditatio*« der *Beginn* der Besinnung auf Leitfragenbehandlung (*meditationes de!*), also schon *Leitfragenentfaltung*? *Nein, im Gegenteil*:

1. Die *Möglichkeit* zur Frage nach der Wahrheit des *Seins* (Seiendheit) ist jetzt erst recht verschüttet, weil die Seiendheit das Gewisseste wird, nicht nur das Bekannteste der Scholastik!

2. Die Besinnung auf den *Fragenden* bekommt durchweg den Charakter der *Vereinzelung* auf das »*Ich*« als »*subjectum*« (maßgebende Seiendes) und dessen Abschürrung; genau die *Gegenrichtung* zudem kommt auf, was dann die Leitfragenentfaltung als *Analytik des Da-seins* begründen und beginnen muß, und damit leisten muß: die Überwindung der »Subjektivität«, der Ansetzung des »*Ich*« für sich, ja überhaupt aller Anthropologie, als des maßgebenden Leitfadens.

3. Die Besinnung auf das *Wesen der Wahrheit* wird jetzt endgültig in ihrer Möglichkeit untergraben, weil jetzt *veritas*, selbst ohnehin nur noch *rectitudo*, von der *certitudo* aus bestimmt wird. Das *Sichverschließen* in das »*Ich*«, in die Vorgestelltheit und Vorstellbarkeit seines *Ich* stelle vor, beginnt und setzt sich im großen Stil fort in der absoluten »Subjektivität« des deutschen Idealismus.

4. Der im ersten Anfang angelegte *Vorrang des Seienden* vor der Seiendheit (dieser Nachtrag und deshalb *a priori*) wird jetzt zum Vorrang des *Gegenständlichen*, was eine noch *wesentliche Entfernung* von der Wahrheit des *Seyns* bedeutet. Somit voll-

zieht sich in dieser metaphysischen Grundstellung und damit im Beginn des neuzeitlichen Denkens *nicht Leitfragenentfaltung* und Ansatz zur Überwindung des ersten Anfanges und seiner Folgen, sondern im Gegenteil sogar *Leitfragenerschütterung* und damit *Unmöglichkeit der Überwindung*, vielmehr geraten Descartes und die Folgenden mehr und mehr in ihre einfach hingenommene Botmäßigkeit und wachsende Abdrängung des Denkens aus dem Herrschaftsbereich des ersten Anfanges in seiner Frühe; zunehmende Vermauerung der griechischen Philosophie selbst, trotz Leibniz und Hegel.

Zunehmende Gefahr der Verwechselbarkeit des descartischen und des neuzeitlichen Denkens mit dem, was Leitfragenentfaltung und der andere Anfang wollen und müssen.

Trotzdem: Ansätze und Ausblick zu neuen, aber nicht entfalten Möglichkeiten. Leibnizens Metaphysik.

Zu D.

Was ergibt sich für die Leitfragenentfaltung?

Abgesehen von all dem, was durch die formelhafte Abhebung des *Leitfadens* deutlich wurde: Seiendheit und Denken, und die Wandlung der Seiendheit zur Gegenständlichkeit, wird hier besonders klar.

1. Daß die Seiendheit selbst noch als solche eine *Begründung* verlangt und zwar in einem ausgezeichneten Seienden, *causa prima*. Vgl. Meditatio III. Wie dieses Verhältnis vorgezeichnet bei Platon und Aristoteles: ἀγαθόν – οὐσία – δημιουργός – ὄν / ἔν / θεῖον und dies dann verchristlicht: Deus: summum ens als ens entium.

2. Somit spielt die *Unterscheidung* zwischen Seiendheit und Seiendem, die zwar gebraucht, aber nicht in die Besinnung genommen wird, eine grundlegende Rolle. Vgl. oben S. 83. (In *Sein und Zeit* als »ontologische Differenz« gefaßt, als diejenige Unterscheidung, auf der die Möglichkeit und Notwendigkeit der Ontologie (Leitfragenbehandlung) gründet.) Mit dieser Unterscheidung hängt zusammen der Charakter des *Apriori* als Bestimmung der

Seiendheit. Worin gründet das »Apriori«? Im Vorrang des Seienden vor dem Seyn. (Vgl. Vom Ereignis, Zuspil¹³).

3. Wird klar, daß zuinnerst mit der Auslegung der Seiendheit des Seienden zusammengeht die Auffassung der Wahrheit überhaupt; unbestimmt (gemäß der Leitfragenbehandlung), ob Wahrheit des Seins oder des Seienden. Bei Plato: erst recht anfänglich ἀλήθεια selbst das Wesen der Seiendheit.

4. Kommt heraus, daß immer auch die *Auffassung des Menschen* selbst und die Auslegung seines Wesens *bestimmend* ist für bzw. bestimmt durch die Art der Leitfragenbehandlung. *Ichsein* – Selbstsicherheit – Heilsgewißheit – *Freiheit* der Vernunft – Neuzeit.

5. Die Rolle, die die *Kehre* spielt. Sprung in die Grundgewißheit. Wie? und dann von da

a) Hinleitung,

b) regula generalis und mit ihrer Hilfe zugleich etwas als Grund für sie.

B. ZU DESCARTES' METAPHYSISCHER GRUNDSTELLUNG

Vgl. die verschiedenen Vorlesungen seit 1928. Wesentliches in *Sein und Zeit*. Arbeitskreis über die Regulae 1939¹⁴. Vgl. Textanmerkungen.

55. Von der veritas zur certitudo

Vorbedingung: daß die »Gewißheit«, das Gewisein des Menschen bzw. seiner selbst, die Gesicherheit seines Seyns, nicht nur die

¹³ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA Bd. 65, S. 169–224, insbes. S. 222 f.

¹⁴ Zur Veröffentlichung vorgesehen in: *Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft – Technik*, HGA Bd. 76.

des Urteilens und Erkennens *wesentlich* geworden ist – metaphysisch – hinsichtlich der Stellung des Menschen inmitten des Seienden und zu diesem.

Das geschah im Christentum: hier das Heil der einzelnen Seele entscheidend und wesentlich, ob und wie der einzelne dessen versichert sein kann. Im betonten Sinne paulinisch, augustinisch und so reformatorisch.

Es handelt sich also nicht darum, daß die Gewißheit als Weise des Wissens um das Wissen und sein Gewußtes bei Descartes *auch* mit beachtet wird. Das geschah schon im Griechentum und zumal seit der Stoa und Skeptiker.

Wenn für Descartes das *verum* zum *certum* wird, dann ist auch nicht nur gemeint, die *certitudo* sei gleichwertig *neben veritas* zu betonen, sondern: von der *certitudo* aus und durch sie gilt es erst zu bestimmen, was *verum* und somit *ens* qua *ens* ist und sein muß. *Certitudo* ist jetzt nicht nur Verwahrung des Wahren (Richtigen), sondern wird zur Vorzeichnung über Wesen der Wahrheit. Die Umwandlung der *rectitudo* zur *certitudo*. *Certitudo* ist daher auch nicht nur als Verlässlichkeit und *firmitas* des Erkennens, sondern vor allem und eigentlich *Sicherheit* des Selbstseins und Selbstvermögens der *ratio* als solcher. Errichtung ihrer eigenständigen Herrschaft. Und woher und warum dieses? Dafür muß der Grund in der Geschichte der Metaphysik gesucht werden, in der Vorrangstellung der *Sicherheits-* und Heilsfrage, wodurch es schließlich innerhalb der eigentlichen, göttlichen geoffenbarten Wahrheit und des Verhaltens zu ihr (*fides*) dahin kommt, daß die *fides* quae zurücktritt hinter der *fides qua*, der *fiducia*.

Wenn nun die *ratio* immer auch mit beachtet wurde neben der *fides* und in verschiedener Weise, so blieb sie doch immer schließlich getragen und gesichert durch das *Geschaffensein*. Herkunft aus Gott und *einbezogen* in den Glauben als die höchste und eigentliche Erkenntnis. In dem Augenblick aber, wo aus vielfachen Gründen diese *ratio* sich auf sich selbst zu stellen versuchte und sich von der *fides* ablöste, ohne schon in Gegensatz zu ihr zu treten, mußte diese *ratio* gemäß der Ablösung aus *jenem Gewiß-*

heitsbereich des Glaubens erst recht ihrerseits sich ihrer selbst sich vergewissern, ja gerade sie mußte sich *durch sich selbst* sichern und die Selbstsicherheit als ihr Wesen in Anspruch nehmen. Damit vollzog sich eine neue Auslegung des *lumen naturale*. Es war somit der Weg verlegt, in jene große Unmittelbarkeit des griechischen νοεῖν zurückzukehren, weil die christliche Erfahrung und Auffassung des Menschen und die Gewißheitsfrage dazwischen stand.

Jetzt gilt es, die ratio auf sich selbst zu stellen und das heißt: die ratio als *ego cogito* selbst zum Gerichtshof über veritas und ens zu machen. Inwiefern? Regula generalis; 1. Regula! (Methodisch) 2. generalis. Trotzdem *auch hier* noch die Notwendigkeit der Sicherung des *lumen naturale* als ens creatum (a Deo) (II. »Meditatio«). Der Widerschein der Herkunft der certitudo. Vgl. Schluß von V. Meditatio. Aber inwiefern hier trotz II. »Meditatio« doch Vorherrschaft der ratio, weil durch *ratio* die Gewißheit über summum ens, infinitum, die formale Entleerung (die Vorzeichnung des »Absoluten«, Unbedingten des deutschen Idealismus). Vgl. Descartes' metaphysische Grundstellung S. 84. (Descartes Opera VII, 144 f.¹⁵)

56. Gewißheit

Im Sinne des einfachen Mitwissens des Gewußten, schon in der Antike, die Skeptiker und demzufolge bei Augustinus. Hier schon verkoppelt mit der Heilsfrage. Contra Academicos Soliloquia.¹⁶ Aber alles dennoch grundverschieden von der Ichgewißheit des Descartes. Wenngleich auch dieser bestimmt durch Augustinismus. Oratorium; Jansenius, Augustinus¹⁷.

¹⁵ *Œuvres de Descartes*, Tom. VII: *Meditationes de prima philosophia*. Paris 1904, *Secundae Responsiones*, S. 144 f.

¹⁶ Aurelius Augustinus, *Contra Academicos XX.*; in: *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, accurate J.-P. Migne, Paris 1861/62, Bd. 32. Aurelius Augustinus, *Soliloquia*, VI. 12; in: *Patrologiae Cursus Completus*, Bd. 40.

¹⁷ Cornelius Jansenius, *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine medicina adversus Pelagianos et Massilienses*. Paris 1641.

*57. Wodurch wird der Umschlag der veritas zur certitudo
vorbereitet?*

1. *Heilsgewißheit der christlichen Lehre*, Gewißheit über die iustitia (Rechtfertigung) und die künftige Seligkeit. Vgl. *Apologia* IV § 40¹⁸ non diligimus, nisi certo statuamur corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum. Concil Trident VI & IX¹⁹ nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum; se gratiam dei esse consecutum, certitudo fides. Ob und wie sich die einzelne Seele ihres Geschickes und ihres Seins gewiß sein kann. Damit der Bezug des Wahren auf den Einzelnen, ob das Wahre für *mich* gilt. (praedestinationis – reprobationis) vgl. *Reformation*. Fides als fiducia, propositum divinum de salute humana. Fiducia als evidenzia des sich befreienden ego! Zuversicht. So eine Betonung der *certitudo* vorbereitet.

2. In dem Augenblick, wo nun der Mensch im Bereich der ratio sich *auf sich selbst stellt*, die *Gewähr* des *Glaubens* daran gibt, muß *erst recht* die *certitudo* zur Frage werden.

Zu der Frage, so daß sie die *veritas* dahin zurücknimmt. Genauer: zunächst wird nur entsprechend wie in der *fides* die *certitudo* der *ratio* (ens) gesucht und gefordert. Aber! [Ms.] E 1.²⁰

3. Die Wahrheit als Richtigkeit wird jetzt zur *Richtigkeit* als *Gültigkeit*; und Wahrsein als Gelten.

¹⁸ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1530. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1930, S. 183.

¹⁹ *Canones et decreta oecumenici concilii tridentini sub Paulo III, Iulio III, et Pio IV Pontificibus maximis cum patrum descriptionibus*. Romae in collegio Urbano de propaganda fide, 1884, C. VI u. IX.

²⁰ Im vorliegenden Band Nr. 64, S. 94 f.

58. *Certitudo bei Thomas von Aquin*

Certitudo nihil aliud est quam *determinatio* intellectus ad unum (liber Sent. III, dist. 23²¹)

Certitudo proprie dicitur *firmitas* adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile (ib. dist. 26). Vgl. Descartes, firma persuasio VII, 144.²²

Certitudo pertinet ad dignitatem scientiae (*Würde und Geltung*) S. Th. I.1.5.ob 1.²³

Also »Zustand des Wissens«

- | | |
|---|--|
| 1. Begründet-Sein der Aussage | certitudo adhaesionis |
| 2. <i>Entschiedenheit</i> des Festhaltens | certitudo in haesiva (determinationis) |

indem es sich seiner *sicher* ist.

»Sicherheit« – *Verlässlichkeit*

das Wissen – *der Wissende!*

Welcher Vorgriff, auf welche *Sicherheit*?

59. *Descartes*

Die Leitfrage bei Descartes als Frage: quid est ens? nirgends gestellt und nicht ausdrücklich beantwortet und demnach je weniger die Leitfrage als solche noch gestellt wird, je selbstverständlicher uns auch die Antwortfindung wird, umso mehr kommt der angesagte Leitfaden νοῦς – λόγος – ratio – intellectus, das Denken in die Vorherrschaft.

Die neue und zwar wesentliche nicht nur grad- und umfangweise Verschärfung dieser Herrschaft bei Descartes, Selbstgewißheit und Vorzeichnungskraft der ratio, ist der stärkste Beweis für

²¹ Sancti Thomae Aquinatis, *Commentum in IV libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. Liber III, distinctio 23. In: *Opera Omnia*. Parmae 1852 sqq. Tom. VII. 1.

²² *Œuvres de Descartes*, Tom. VII: *Meditationes de prima philosophia*. Paris 1904, *Secundae Responsiones*, S. 144.

²³ Sancti Thomae Aquinatis *Summa theologiae*. Vol. I, complectens partem primam. Parmae 1852. In: *Opera Omnia*. Parmae 1852 sqq. Tom. I. Quaestio I, Articulus 5.1: Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiae.

das Weiterfordern der Leitfrage und ist der eigentliche Grund dafür, daß es sich, abgesehen vom Titel der »Meditationes de prima philosophia«, nirgends um »Erkenntnistheorie« handelt.

Vielmehr gilt es zu sehen: was das heißt, daß einerseits die überlieferte Metaphysik (substantia) festgehalten wird und trotzdem diese sich wandelt vom subjectum zum »Subjekt«.

Die ἀλήθεια, die auch ἀλήθεια καὶ ὄν war und ἰδέα, Gesichtigkeit als solche, wirkt jetzt in die certitudo und d. h. umgekehrt. Das Seiende wird jetzt nicht mehr als φύσις von ihm selbst her, sondern auf es selbst zu als *Gegenstand* ausgelegt.

60. Descartes

Leitfrage: was ist das Seiende in seiner Seiendheit? *Methode* der Leitfrage: das Denken (Seiendheit und Denken). *Ist nicht bei Descartes die Leitfrage verschwunden?*

Quid est ens? wird doch nirgends gefragt in den »Meditationes de prima philosophia«! In der Tat: diese Frage findet sich nicht. Genauer: sie wird nicht eigens in dieser Form gestellt. Und dennoch bewegt sich das ganze Denken völlig in der Bahn der Leitfragenbeantwortung. Die Leitfrage ist so selbstverständlich, daß sie gar nicht mehr gestellt wird und es so aussieht, als beginne etwas ganz Anderes.

Ein Anderes beginnt auch, nur *ist es* das weitere sich Entfernen vom Anfang und seiner Aufgabe, aber *innerhalb* der durch ihn gesetzten Möglichkeiten. In den »Meditationes« wird gesucht das fundamentum absolutum inconcussum. Das ὑποκείμενον (οὐσία) Seiendheit – subjectum wird das »Ich denke« und *sein* Gedachtes perceptum. Das certum, d. h. das verum, d. h. das ens qua ens.

Die Seinsfrage als Leitfrage wird nicht gefragt, aber es wird in ihrer Bahn geantwortet. Die Leitfrage ist nicht verschwunden, im Gegenteil: sie ist mächtiger denn je, weil sie *ungefragt* beantwortet wird und darin liegt das Verhängnis. *Substantia zu subjectum als Subjekt.*

Quid est ens? *Substantia* – und dennoch mit *ego cogito* subjectum beginnt eine Abwandlung. Das Seiende wird zum Vorgestellten als solchen – *perceptum*. Das Seiende wird Gegenstand und Seiendheit zu *Gegenständlichkeit*, aber mit *denselben Kategorien*. *Substantia* jetzt als *perceptum* gemäß *regula generalis*. *Substantia* (*finita*) – ens per se (ab alio). *Substantia infinita* ens a se und deshalb (per se).

Ego – ens per se. *Esse* als *cogitare*; *per se* nämlich – *percipiens*. Sich auf sich selbst stellen, *finis ratio* als solche *libertas*.

Hier wird die Leitfrage ihres Leitfadens, des *Denkens* jetzt erst mächtig, so sehr, daß durch diese als ego und als subjectum und damit das Subjekt und so das Objekt bestimmt werden.

61. Was bedeutet der Umschlag der *veritas* zur *certitudo* metaphysisch?

Was bedeutet der Umschlag der *veritas* zur *certitudo* metaphysisch, d. h. was bedeutet er für den *Leitfragenvollzug* und damit für die Bestimmungen des Seienden als solchen? Jedenfalls das Gegenteil einer *Leitfragenentfaltung*; vielmehr die Verfestigung im »Denken« als Leitfaden der Auslegung des Seienden als solchen (vgl. *Kant!*).

»Denken« nicht abgeschafft als Gerichtshof; im Gegenteil verfestigt im *Ich denke* und das »Ich« als das in der Weise der mathesis eigentlich Wissende. Das »Ich« eigens vom *cogito* her bestimmt: das *subjectum*! Und weil dieses »Ich«, der Mensch als das ego, sich behauptet und sichert, deshalb der *Vorrang* der »Methode« vor dem Seienden und so dieses zum »Gegenstand«, d. h. das Seiende wird jetzt erst Gegenstand.

»Seiendheit« – »*substantia*« als »*subjectum*« ego



Kants »Natur«begriff



»*Leibniz*« monas

62. *Regula generalis*

Meditatio III: Das *recte percipere* und die *persuasio veritatis* vgl. Opera VII, 144 f.²⁴

Quod cum ratione optamus! optare licet. Was wir *vernünftigerweise* an *Gewißheit* wünschen können. Certitudo – si quae habeatur, sit tantum de eis, quae clare ab intellectu percipiuntur.

Grunderfahrung: was hinsichtlich des *Wißbaren vernünftigerweise* gewünscht und verlangt werden darf.

Vgl. unten. Maßstab der Ansetzung des Maßstabes der Gewißheit, Sicherheit, ist die *ratio* selbst. Was unzweifelhaft einleuchtend, darüber hinaus nichts mehr zu suchen!!

Gewißheit, einer Sache gewiß sein, d. h. daß sie so und so ist; eines *Menschen*: Verlässlichkeit.

Gewißsein: wissen / das *Wahrsein* von etwas – einer Erkenntnis, d. h. *ein-sehen, heraussehen* seinen Grund und *gegründet sein*. Frei verfügen und ganz über das *Wissen* als solches.

Gewißheit: die Weise der *Habe* der Wahrheit (*Verwahrung*). Verwahrung der Richtigkeit des Vorstellens. (Verlierbar die »Wahrheit«, ihr *Entgleiten*, inwiefern von Grund nicht beherrscht.) Aber zugleich in der Umkehrung: »*sich*« – den *Vorstellenden durch das Vorgestellte sichern*, daß die Richtigkeit des Vorstellens des vorstellenden »ego« errichtet und *auf sich selbst*.

Was ist *Wahrheit*?, daß sie *gehabt* wird und die *Habe* wesentlich! *Richtigkeit, sich richten auf hin* (gleichsam weg von »*sich*« – dem Vorstellenden).

Die Weise der *Habe*, d. h. vorstellen das Vorstellen und sein Vorgestelltes. »Habe« als »Ich« habe und das als *Ichsein*. Gewißheit als Habensweise der Wahrheit wird selbst zum maßgebenden *Wesen der Wahrheit*. *Wahrheit* dabei immer *Richtigkeit* des Vorstellens.

²⁴ *Œuvres de Descartes*, Tom. VII: *Meditationes de prima philosophia*. Paris 1904, *Secundae Responsiones*, S. 144 f.

63. Gewißheit

Veritas als certitudo ist die Richtigkeit des Vorstellens des Vorstellenden, die Richtigkeit des *Sichrichtenden* selbst, deshalb wird das Ich – das Vorstellende zum »subjectum« (ὕποκειμενον), worauf alle Richtigkeit sich gründet. Und was besagt dieses, wenn es nun die maßgebliche *Wahrheit wird* (»Selbst«-gewißheit) »Klarheit und Deutlichkeit« der perceptio? Maßstab ist das »Sich-haben«, d. h. die Klarheit – Richtigkeit des Bei-sich-seins und diese wonach bemessen?

Welches »ego«; als *Unbezweifelbarkeit*. Was ist *unbezweifelbar*? Me cogitare, me esse.

1. Mathesis.

2. »singulare« als »reale«.

3. ιδέα – daher auch auf das Einzelne *als solches*: a) die *Erweiterung*; b) die *Subjektivierung* – perceptum. Die griechische Grundstellung verschüttet, aber das Begriffsmaterial noch da.

4. christlicher Glaube → Deus – creator / Mensch – ens finitum.

64. Verum – certum – perceptum

Verum (Thomas von Aquin) id, in quod tendit intellectus. Welches tendere? Percipere als ego percipio und dieses ego als das »Ich«, das sich behaupten und sichern will durch das, was ihm durch sein Vorgehen und Vermögen erreichbar wird. Percipere statt fides (quae in innituitur veritati divinae quae est infallibilis).

Das »ego« percipio, im Sinne *der Mathesis* (vgl. *Regulae*) als Maßstab und Raum der *Richtigkeit* als Gewißheit.

Certum – das clare et distincte perceptum. Dazu lumen naturale / d. h. ab intellectu exhibitum.

Zwar a Deo nobis datum, aber *in sich* genommen und auf sich selbst gestellt. Der Versuch, wohin und wie weit wir damit kom-

men. → Nur bis dahin, von wo wir ausgehen! Zum ego, seiner Herrschaft als Knechtschaft gegenüber der Ziellosgkeit.

Certitudo – regula generalis. Worin selbst gegründet? Ist sie selbst einsichtig? Nein (Oben). *Vernünftig*. Aber ist Vernünftigkeit und vernünftige Einsicht eine Gewähr?

Lumen naturale: nur wenn *verum* a Deo nobis datum. Wie soll dieses erwiesen werden? Wenn, dann nur im Sinne und in der Weise eben der *regulae generalis*.

Ens infinitum / vgl. »Meditatio« III und Schluß von V.

Also doch *Vernünftigkeit* das Grundprinzip. Nicht Gott? Oder doch *ens creatum* die Grundbestimmung des ego. *Allerdings*. Aber sie geht verloren und was tritt an ihre Stelle? Das reine Vertrauen auf die *Vernunft* selbst, so wird deren Herrschaft noch einmal gesteigert. Wie bei den Griechen?

VII. LEIBNIZENS METAPHYSISCHES GRUNDSTELLUNG¹

¹ Vgl. Leibniz, *Monadologie*. Seminar WS 1935/36 (wird veröffentlicht in: *Seminare: Leibniz – Kant*, HGA Bd. 84) und Vorlesungen seit Sommersemester 1928.

65. Leibniz

Die *einzigartige* Stellung von Leibniz; in gewisser Weise hatte er selbst ein Wissen davon (Vgl. Descartes, die »Meditationes«)

- a) die neue Schätzung der Alten und der »Scholastik«;
- b) die wesentliche Beachtung des neuen Wissens von der Natur: mathematische Physik und Biologie.

Aber seine geschichtliche Stellung reicht weit darüber hinaus, über Kant und den deutschen Idealismus bis zu *Nietzsche: Wille zur Macht* (Kraft); *Perspektivismus*. Trotzdem bleibt er überall im Bereich der Leitfragenbehandlung und wesentlich bestimmt durch den Descartischen Ansatz; die Schätzung der »Alten« ist keine ursprüngliche – die geschichtliche Besinnung auf die *beiden metaphysischen Grundstellungen von Leibniz und Nietzsche* ist wichtig zur Klärung und Absetzung des Übergangs zum anderen Anfang.

Nur wer das ontologische Wesen der Leibnizschen *vis primitiva activa* begriffen hat, kann versuchen, Nietzsches »Wille zur Macht« metaphysisch zu begreifen und dabei zu erkennen, wie sehr gerade diese Metaphysik das Ende, die Vollendung der bisherigen ist.

Zugleich wird hier deutlich der innere Zusammenhang von *vis*, *percipere*, *appetitus* und *veritas*, *identitas*.

Wille zur Macht und »Wahrheit« als das Festgemachte einer bestimmten Perspektive.

Wie sehr Nietzsches Wahrheitsbegriff ganz in der »Logik« stecken bleibt. Wie in seinem ganzen Denken ein inneres Folgegesetz der neuzeitlichen Philosophie zum Ende kommt.

66. Leibnizens metaphysische Grundstellung

1. Welche Leitfragenbehandlung? Leitfaden und Bestimmung der Seiendheit?
2. Was zeigt die leitfragenentfaltende Besinnung auf diese Grundstellung?

Leibniz ist jener Denker, der *innerhalb* der Überlieferung der abendländischen Philosophie erstmals den entschiedensten Vorstoß unternommen, die ganze Rätselhaftigkeit des Seienden als solchen, so wie seine Auslegung anfänglich angelegt war, sichtbar zu machen, obzwar er meinte, alles »klar« zu haben. Die Verhaftung in die Überlieferung ist aber gerade bei ihm lebendiger und reicher als sonst:

Antike: *Platon – Aristoteles.*

Mittelalter: *Thomas von Aquin* und Nominalismus.

Neuzeit: *Descartes* und Cartesianismus.

Leibniz gegenüber versagen die üblichen Leitbilder, die wir für Grundstellungen der Metaphysik bereit haben möchten, und dennoch bleibt er ganz in der Metaphysik befangen.

Die Vielschichtigkeit seines Denkens hat verschiedene Gründe. Der wesentliche liegt in der Vielspältigkeit seiner Grundstellung, die – ohne Gewaltsamkeiten – nur so einigermaßen zu zeichnen ist, daß wir von seiner monadologischen Auslegung der Seiendheit des Seienden ausgehen. Also nicht von einem *Vorgehen* und einer Fragestellung sondern, anders als bei Descartes, von ihrem »Ergebnis«. Die Vielspältigkeit der Grundstellung soll hier sagen: auch für Leibniz ist die Seiendheit gefaßt am Leitfaden der perceptio – des Denkens, aber die perceptio selbst ist nun nicht einfach in ihrer Zugehörigkeit zum ego und diese Zusammengehörigkeit als die erste Gewißheit angesetzt, sondern: das *ego percipio* ist

1. in sich ursprünglicher entfaltet als das eigentliche ὑποκείμενον, die Substantialität;

2. und diese ist nun in jedem Seienden als solchem wieder gefunden und zwar in verschiedenen Stufen, somit keineswegs nur das Ich – res cogitans – als Gegenüber zu der res extensa, wo die überlieferte Substanzenlehre beim Alten bleibt, vielmehr das perceptum percipere als monas und von da auf phaenomenon.

3. Daraus erwächst jenes wesentlich ihr zugehörige Doppelgesicht der ganzen Grundstellung (Zweideutigkeit der repraesentatio).

Aber zunächst gilt es zu fassen, was Leibniz als die *Seiendheit des Seienden* begreift, und es gilt im voraus zu bedenken, daß Leibniz die Descartische Philosophie *hinter sich gebracht* hat und das will sagen: hinsichtlich des Ausgangs vom *ego cogito voraussetzt*, trotz aller, ja gerade *für* alle seine *Gegenhaltungen*. So kommt es, daß wir bei Leibniz die Leitfrage in ihrer anfänglichen Gestalt, die Frage nach dem *ens qua ens wieder deutlicher* sehen und nicht mehr so versteckt in der *Gewißheitsfrage* wie bei Descartes.

Auch wenn die Titel »Monadologie«² und »Discours de métaphysique«³ nicht von Leibniz stammen, zeigt die Art seines Fragens überall, daß für ihn wesentlich ist, was im Titel jener kleinen Abhandlung ausgesagt wird, die zeitlich zwischen jenen Haupt»werken« steht : »*de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*«. »Acta Eruditorum« 1694 G. IV 468–470.⁴

Über die erste Philosophie, die Frage *τί τὸ ὄν* und zwar ihre »Verbesserung«, d. h. für Leibniz die Herausnahme der *πρώτη φιλοσοφία* aus ihrem Zustand der *ζητούμενη* – in ihre eigentliche *Verwirklichung*. Dieses aber geschieht wie? »*et de*«. Das zu übersetzen: und das will sagen – auf dem Wege über die Abhandlung des Wissens von der Substantialität der Substanz, d. h. Seiendheit des Seienden. *Seiendheit ist οὐσία / ὑποκείμενον* und zwar als *Seiendheit* des als Grund in sich ruhenden Zugrundeliegenden, auf sich selbst Beruhenden, In-sich-stehenden. Inzwischen aber ist das *ὑποκείμενον* subjectum im *ego cogito gefunden*, besser *angesetzt*, *ohne eigentlich* entfaltet zu werden (vgl. u. 3a).

Zwar finden wir bei Leibniz genug der Besinnungen, die *jenen* Charakter haben, der wieder in einer kleinen Abhandlung und ihrem Titel angezeigt ist: »*Meditationes de cognitione, veritate et*

² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, 1720; in: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* [zitiert G], herausgegeben von C. J. Gerhardt, 7 Bde, Berlin 1875–90 [Nachdruck Hildesheim 1961], Bd. VI.

³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique*, 1686; in: G Bd. IV.

⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*, 1694; in: G Bd. IV, S. 468–470.

ideis« 1684⁵ (vgl. »Quid sit idea« (G. VII, 263/4⁶) und »Nouveaux Essais«⁷) und demnach bestimmen *diese* »Meditationes« nicht sein Vorgehen, zumal ja die Stufung der *cognitio ideis* von »Einheit« her und ihrer Praesenz (vgl. u. 3b), überdies von »Einheit« her, totum simul praesens, begriffen, entsprechend die perceptio. Können es nicht bestimmen, weil die Auslegung der Substantialität der Substanz als *Monadität* jenes Doppelgesicht fordert, das freilich in seiner *Einheitlichkeit* nicht begriffen ist und von Leibniz her auch niemals begründet und auf einen tieferen Grund (Da-sein) zurückgestellt werden kann.

Zunächst sei in bloßer Aufzählung die Monadität der Monade gekennzeichnet.

1. Das Wesentliche ist, daß überhaupt die substantia als *monas* nicht nur benannt, sondern *begriffen* wird. Wie soll das Wort hinreichend treffend übersetzt werden? Die *Einheit*; »die *Monade*«, das *Einheitliche*. *Ein-heitlich*: durch und durch von *Einheit* bestimmt. Das *Ein-hafte* in seiner Ein-heit, das Einheitliche. Aber was meint hier das Eine und die Einheit? Jedenfalls rückt jetzt das *év*, erneut und eigentlich zur Frage geworden, wieder als Bestimmung des *öv* vor. Vgl. Ergänzung 9; Brief an Arnauld 30.4.1687⁸; Brief an de Volder 20.6.1703.⁹

2. Was liegt alles in dieser Einheit des Einhaften?

a) Die *Einfachheit*, nicht zusammengesetzt (zusammengesetzt durch »eines«, aber?), d. h. Einheit nicht Folge und Ergebnis, sondern Grund und Anfang.

b) Also *ursprünglich Einheit stiftend*, Einigend, Einheit verwahrend und zwar aus sich her und deshalb auf *sich* zu und *für* sich

⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, 1684; in: G Bd. IV.

⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Quid sit idea*, 1678; in: G Bd. VII, S. 263 f.

⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, 1704; in: G Bd. V.

⁸ In: G Bd. II, S. 90–102.

⁹ In: G Bd. II, S. 248–253.

und in sich, je höher die Einheit, um so tiefer die Verwurzelung auf Einzigkeit.

c) Deshalb das Einfach Einigende und das *Sichverwurzelnde* und *je Einzige*.

d) Allein die Einigung, weil *ursprünglich* vor-greifend über alles, »bezogen« *auf das Universum*, es ein-beziehend, auf das, was eben deshalb so (wie? vgl. u. 3) benannt werden muss und kann universum auf Einheit zu / *Alles – das Ganze des Seienden*.

e) Deshalb »ist« (Doppeldeutigkeit des »ist«; vgl. unten repraesentatio) das Sichvereinzelnde *zugleich in sich* das universum selbst / mundus. (Wie aber »Einheit« – ěv und *beständige Anwesenheit*?)

3. Wie aber all dieses möglich? Welchen Grundcharakter hat dann diese ursprüngliche, einfache Einigung und was »ist« von da gesehen die *Monade* selbst? Es ist Vor-stellen – percipere. (Vgl. u. S. 106, n. 4)

a) Das Einigen ist in sich das *Vor-stellen*; was heißt das? Von Vielem »in« einem Einen *für* Eines und umgekehrt: *das Vorstellen – repraesentatio, expressio, perceptio*. Perceptio hat darin sein Wesen und entsprechend *das »ego«*. (*perceptio nihil aliud est quam multum in unum expressio* (G II, 311 (1706)¹⁰). Weil somit Leibniz am ego cogito (perceptio) festhält, so sehr daß er es ursprünglicher als Einigen zu fassen versucht, (weshalb dies? ěv!!), deshalb kommt er zur *monadischen* Auslegung des Seienden. Vgl. dazu »Monadologie« § 13 u. 14. *Enveloper* also doch Umgriff? Von »außen«, nein, gemeint ist der Unterschied zu *developper* § 61. Verhüllt zwar, aber doch das ganze Vorstellen, unentfaltet das totum simul prae-sens darbieten. Enveloper ist hier gerade das jeweils entfaltende Vor-stellen, aber endliches.

b) Aber perceptio wird von Leibniz im Unterschied zu Descartes ursprünglicher und deshalb reicher begriffen.

α) Zunächst bestimmt *durch das Einigen. Einheit vor-halten*.

¹⁰ Brief von Leibniz an des Bosses vom 11. Juli 1706: »Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret.« In: G Bd. II, S. 311.

β) Darin liegt zugleich: die perceptio ist gerade *wesenhaft* auf das *bezogen*, was je in der Einheit, in je verschiedener Weise steht, das Seiende im Ganzen / *universum*. Perceptio nicht nur »sich«, »Einheit«, den »Ein«-bezug des Seienden im Ganzen, vorstellend, sondern wesentlich auf das Seiende im Ganzen, aber *als* Vor-gestelltes (Descartes) bezogen.

γ) Im Vor-stellen, mit *Bezug* auf Einheit, d. h. *Praesenz*, percipere (idea) *aber Unterschiede* nicht nur der Klarheit und Deutlichkeit – sondern *adaequatio* und *intuitus totum simul praesens*, die höchste *Einheit*. Anderes, d. h. von Seiendheit als Einheit her gewonnener Leitfaden der Stufengliederung, von *cogito* – *veritas* – *idea*.

δ) Das Vor-stellen aber hat vor allem darin eine *Auszeichnung*, daß das Vor-gestellte *eigens vor* das vorstellende *Ich* gebracht wird. Das Ich als das »Wofür« und *dem* das Vorgestellte sich stellt und steht. Dieses Vor-stellen ist *ap*-perceptio und so eigentliche *re*-praesentatio, *apperceptio* meint jedoch nicht nur, wie der Name sagt, daß das Ich als Zugabe mit vorgestellt sei, sondern daß das Vor-gestellte *auf es*, das Ich, *zurück* und ihm *zu* bezogen wird, wodurch umgekehrt das »Ich«-sein erst in seinem *Wesen* bestimmt wird als das im Vorhinein Einigende, (Einfache) *Apperceptio*: das Sich Vorstellen. Sich nicht nur und nicht zuerst als Gegenstand, sondern: *für sich* und *so* allein als »Gegen-stand«.

ε) Dieses *apperceptive* Vor-stellen zeichnet den *Menschen* aus (was Descartes ausschließlich als *perceptio* faßt, ist *apperceptio*, wie er selbst sagt *cogito me cogitare*), und deshalb ist der Mensch der *Ort*, wo das Vor-stellen überhaupt *als solches vor-gestellt* werden kann und *damit all das, worauf es*, in *verschiedener Weise*, als Einigendes *bezogen* bleibt (wo demnach *Besinnung* auf Vorgestelltheit als solche, d. h. *Seiendheit* allein möglich).

ζ) *Weil* das Vorstellen und *wo* das Vorstellen ist *ein Sich-(re-)vorstellen* (vgl. »Monadologie« § 38), wird auch das Vor-gestellte nicht einfach nur das bleiben, was das Vor-stellende vernimmt, sondern das Vor-gestellte *sich* als Vorgestelltes vorstellen, d. h. da Vorstellen »Einigen« ist, *die Einheit als solche* vor-stellen und die

Einheit als Einheit vollziehen und *umgekehrt* (vgl. u.). Einheit aber ist hier ursprüngliche Einigung, vor-stellen des Zusammengehörigen als solchen, d. h. das *Identische* der *identitas*. Vor-stellen ist als dieses Einigen identifizieren, etwas in seiner Zugehörigkeit zu etwas fassen (*connexio*). Die *Einheit* wird gefaßt in der enuntiatio (λόγος) Aussage. Die *Einheit* aber bestimmt je das Seiende als das Seiende, *das es ist*, *trifft es in dem*, was es ist.

Diese *identitas* ist als Seiendheit des Seienden zugleich das Wahre und die *eigentliche Wahrheit*, »*Principium*«, »ewige Wahrheiten«, Satz vom Widerspruch, Satz vom Grunde, Vom Wesen des Grundes¹¹. Vgl. »*primae veritates* ...« und »Discours de métaphysique« § 8–12; dazu »*Monadologie*« § 30.

Die *Umkehrung* des Bezuges zwischen *perceptio* als *apperceptio* (*reflexio*) und der Kenntnis der ewigen Wahrheiten (d. h. der Grundbestimmungen der *Identität* und der Vernünftigkeit, Begründetheit) besteht darin, daß eben das Wissen von diesen Wahrheiten, von der Seiendheit *als solcher*, notwendig das Seiende *uns* vorstellt *als* uns und *für* und durch uns Vorgestelltes. Daher kann Leibniz sagen: durch und auf Grund der Kenntnis der Prinzipien sind wir im stande zu Akten der *Reflexion* und das bedeutet mehr als nur Ich begaffen, vielmehr meint es: vom *Vorgestellten*, indem es *als* ein solches vorgestellt wird, *dadurch frei kommen und von ihm »weg«* auf das sich wenden, was *es* mit bestimmt (vgl. Ergänzung 11): nämlich:

(1) Das *Ich* als *ich* stelle vor. –

(2) Der *Grund des Seienden* im Ganzen, das ja immer das Vorgestellte ist, aber erst faßbar ist, wenn *als* solches, in seiner jeweiligen Einheit eigens gemeint und damit in seiner Verweisung auf das *ens perfectissimum Deus* (*universum perfectissimum*, vgl. Descartes, »*Meditatio*« III noch ganz unentfaltet »psychologisch«. In all dem *tieferen* Bezüge zwischen *perceptio* als *apperceptio* und *Deus* gegenüber »*Meditatio*« III des Descartes). Jetzt auf Grund der so entfalteten *perceptio* als *apperceptio* bestimmt *ratio*, *anima*

¹¹ Heidegger, »Vom Wesen des Grundes«; in: *Wegmarken*. HGA Bd. 9, S. 123–175.

rationalis, esprit, vgl. Kant, Vernunft, das *Vermögen der Prinzipien, Grundsätze!* Aristoteles, *Analytica Posteriora*.

Der Mensch als *esprit* der Ort, wo das Seiende als Seiendes (l'être) vorstellbar wird, nicht nur der Ort überhaupt, sondern zugleich und deshalb der Mensch selbst das maßgebende Seiende. Was Seiendheit heißt, hier zu erfahren, nämlich wenn das *perceptum* als solches entfaltet wird und damit die *perceptio* in der Fülle ihres Wesens, das wir bisher nur in einer Hinsicht zu klären vermochten. *Vgl. das Folgende.*

Auch für Leibniz *ens = perceptum des percipere*, aber *percipere* ursprünglicher, so daß es zur monadischen Auslegung der Seiendheit kommt, die aber gleichwohl an den Leitfaden des »Denkens« und dessen Gesichtskreis gebunden ist (*totum simul praesens* also ursprünglich griechisch trotz allem.)

Weil aber die *perceptio* und somit das »Denken« ursprünglicher, deshalb auch nicht die »Logik« bestimmend für die Auslegung der Seiendheit, sowenig wie die »Metaphysik«, sondern beide bleiben, aber werden ursprünglicher verlagert (vgl. »Vom Wesen des Grundes«).

4. (Vgl. ob. S. 103) Die vorstehende erste Entfaltung des Wesens der *Einheit* als ursprüngliche *Einigung* im Sinne des Vorstellens führt notwendig zu einer *wesentlicheren* Fassung des Vorstellens selbst und damit zu Bestimmungen der monas, zu deren Umgrenzung die Nennung der *perceptio* nicht genügt.

Das Vorstellen, gefaßt in der ganzen vorstehend entfalteten Wesensfülle, ist kein bloßes Hinnehmen des nur Begegnenden, sondern ist zuerst Vorwurf, als Her-stellung der Einheit des Seienden im Ganzen. Durch-griff auf *universum*. Dieses Vorstellen ist in sich ein (einhaltend vorstellender) Übergriff, ein über sich hinaus auf je höhere Einheit, denn ursprünglich ist in ihm das Vorstellen des Ganzen, obzwar je nur in einer vorläufigen Einheit, die in sich als solche die Verweisung auf eine höhere Einheit hinsichtlich der Entfaltbarkeit trägt. (Vgl. u.) Das Vorstellen ist daher von sich aus, von sich her als Vorstellen von *universum*, ein Übergäng-

liches, l'état passager. Über *sich hinaus* zu, d. h. Vollzugsart, ein *Anstreben* der je höheren (*wesentliche Anwesenheit*, denn worauf geht der appetitus? Auf universum, d. h. mundus, d. h. *monas*) Einheit und damit zugleich die Entfaltung des ursprünglichen Mannigfaltigen in ihm selbst. Vgl. »Monadologie« §§ 11–16.

Das *Sich-überbieten-wollen*, und zwar als percipiens, ausgreift über sich hinaus, aber nicht, um von sich weg, sondern im Gegenteil, so gerade *zu sich selbst* als einfach ursprünglich Einigendem. *Insich-stehen*. Die Anstrebung *nicht eine Folge* oder gar Zugabe zu der percipiens, sondern die zu ihr *gehörige* Weise ihres »Seins«. Also nicht zwei »Vermögen«: »Verstand« und »Wille« und dahinter gar noch die »Kraft« sondern, die jetzt durch *appetitus wesentlicher erfahrene perceptio*, das anstrebende Vorstellen *ist* nichts anderes als die *vis*.

5. *Die Bestimmung der monas als vis und zwar vis primitiva activa* ist nichts anderes als die *einfache* Wesensbestimmung des Einfachen selbst als des *anstrebenden Vorstellens* (Vgl. S. 109, n. 6), mit anderen Worten, was *vis* hier meint, kann nicht aus irgendeinem »Kraft«begriff her abgeleitet, sondern muß rein aus dem Vorstehenden der einheitlichen Wesung der perceptio als appetitus bestimmt werden und nicht als allgemeine nachträgliche Gesamteigenschaft, sondern als der Wesensgrund des anstrebenden Vorstellens, sein Ursprüngliches, es selbst als das einfach Einigende / basis / subjectum, »Monadologie« § 48. Aber wie immer, wenn eine sonst schon bekannte Bestimmung wie »Potenz«, force, vis, Kraft, Entelechie, Dynamis eingeführt und neu gefaßt wird, notwendig ist eine Abhebung gegen Bekanntes, so bleibt immer auch *diese* Kennzeichnung, die Leibniz mehrfach (vor allem de primae philosophiae emendatione) versucht, mißverständlich und *abgeleitet*.

Die ganze, vom Leitfragen her als solche sich ergebende Paradoxie dieses »Kraft«begriffes ist daraus zu verstehen, daß Leibniz die monas als »Kraft« (als δύναμις) faßt und dennoch gerade als *entelechie* benennt, wo diese doch gegen δύναμις wesentlich

unterschieden bleibt. (Vgl. z. B. die aristotelische Definition der ψυχή, »De anima B 1«) »Monadologie« § 18. Wie sehr andererseits Leibniz zögert, die Bestimmung als Kraft unmittelbar einzuführen, zeigt der erste Entwurf für § 12 der »Monadologie«, der dann, weil unvermittelt von *force* redend, weggelassen wurde.

So bleiben zwei Wege zur Kennzeichnung des Wesens der monas als vis:

a) die mittelbare Umgrenzung der vis;

b) die Entfaltung ihres Wesens *aus* dem Wesen des vorstellenden Anstrebens und *anstrebenden Vorstellens* als deren *Wesensgrund*, »Basis«, subjectum, ὑποκείμενον, »Monadologie« § 48, d. h. nicht *Unterlage* eines Seiendes, sondern das die Seiendheit von Grund aus Bestimmende.

Zu a) Die mittelbare Umgrenzung der vis zeigt diese als Zwischenwesen zwischen (scholastisch) potentia und actus, zurück auf δύναμις und ἐνέργεια, d. h. Analyse der κίνησις. Dabei beachten die scholastische Verwandlung und Veräußerlichung von δύναμις und ἐνέργεια; *Beseitigung des Griechischen*. Bei Leibniz in *gewisser* Weise eine Rückgewinnung, aber nur sehr bedingt.

Vis als medium zwischen facultas agendi – actio. Die Mitte für Leibniz nicht Ergebnis, die Verrechnung der Enden, sondern Ursprung und Grund der Enden als uneigentlich Seiendes. *Vis, per se ipsam in operationem fertur – non auxiliis indiget sed sola sublatione impidementi*. Was substantia accipit, ist niemals *vis*, sondern nur *nisus sui limites et determinationes*. Der drängende Drang, *conatus* (praeexistens *nisus*. Facultas (potentia nuda) Wesentlich die *translatio in actum*.

Zu b) *Vor allem zu beachten*: »Kraft« nicht etwas an einem Seienden und hinter ihm Vorhandenes, sondern eben die *Seiendheit* des Seienden. Monade nicht begabt mit Kraft, vis keine ontische Ausstattung, sondern der ontologische Grund, sondern ihr ursprüngliches Wesen ist *Kraft*, d. h. *das Insich – über sich hinaus – zu sich aus sich sich Einigende*, aber nicht »Fertige« und nie Fertige, das Sichüberhören, die Ständigkeit des sich Überhörens. *Darum* bemüht sich auch Nietzsches Lehre vom *Willen zur Macht*.

Vermögen, das »Mögen«: a) *von sich aus können*,
b) *lieben, wollen, daß es sei*.

Vis primitiva ≠ zurückgeblieben, unentfaltet, »primitiv«, sondern *ursprünglich* als vor-springend »Anfang« und Ursprung *wesend*. Vgl. dazu »*possibilitas*« als *exigentia existentiae* – ursprünglicher bestimmt.

6. *Die Monas als speculum vitale Dei*, bzw. des Universums vgl. »Discours de métaphysique« § 8 ff. (Die »Fensterlosigkeit« der Monade). Vitale Lebendigkeit aus dem Kraftwesen her. Im Wesen *spiegelnd, läßt sehen* das, *was sich* vorstellt.

Die Monade: (1) Stellt sich in den Spiegel und so *vor* ihn.

(2) *Den* Spiegel, *den* sie selbst bildet, *der* sie ist,

(3) um sich *darin* zu *sehen*, d. h. zu sammeln und als was? (*mundus concentratus*)

(4) Sich sehend, das Ganze zu *sein*.

Die Monade ist »ohne Fenster«. Kann also nicht aus sich hinaus sehen, bleibt (in ihrem »Sehen« (*perceptio!*) in *sich eingesperrt* und so *abgesperrt* von dem, was sie nicht ist. a) Aber in sich eingesperrt in ihrem Sehen, dieses sieht doch gerade das *Universum*, b) und so nicht *abgesperrt*, sondern gerade beim Anderen als dem Ganzen. *Aber wie?* Vorstellend, bildend, apriori, phaenomen. c) Eigentlich ist nichts, was die Monade als solche nicht selbst ist. Deshalb eigentlich kein »Außerhalb« und *daher* keine *Fenster*. Sie hat keine, weil sie keine braucht, und sie braucht keine, weil sie alles *in sich* hat und auf das »Außen« nur das unbewältigte Innen nicht distinct adäquat Vorgestellte. Nicht weil sie draußen ist, oder *doch* nämlich *perception, apperception*. Was heißt »draußen«, »außen«? Was heißt bei »draußen« *sein*? (Vgl. n. 9) Meine frühere Auslegung in diesem Sinne zu sehr vom Da-sein aus!! Zu bestimmen aus dem »Innen«, d. h. aus »In-sich-stehen« und der *Monadität*.

(1) *Die gedoppelte Repraesentatio* – die ἀλήθεια und das *Da-sein* (*Frage nach der Wahrheit ungefragt*).

(2) »*Monadologie*« § 30. Das Wissen der notwendigen Wahrheiten und *die Reflexion*. *Das Wesen des Ich und die Identität*.

(3) Fichte: das Ich, die ursprüngliche (Ursprung der) Identität. Wissenschaftslehre und Logik.

(4) Schelling: über die »Natur« zur *Identität* als dem *Absoluten*. Die absolute Indifferenz. Die Gegnerschaft Hegels: Vorrede zur »Phänomenologie des Geistes«: »Die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind«. ¹² Der endliche Geist als »*Reflexion*« des *Absoluten*, vgl. *Wissenschaftslehre*. »*Die absolute Idee*«.

7. Die Monade als *mundus concentratus*, geklärt vom *speculum vitale* und damit eigentlich gesagt inwiefern *substantia individualis*; Wesen und Art der Verwurzelung als ursprünglich Einigender des Ganzen. Vgl. ob. S. 104 f.: perceptio und identitas – veritas – enuntiatio – »*subjectum*« – *praedicatum*.

8. Jetzt erst zu klären corpus (σῶμα), was seit langem als das Nächstvorhandene, die οὐσία gilt. οὐσία αἰσθηθή, vgl. Descartes, »Meditatio« II Überschrift. Corpus als mens momentanea. *Vis primitiva passiva*, sein *Wesen* und *Phaenomenon*.

9. Phaenomenon bene fundamentum. *compositum*; dehors. (»*Monadologie*« § 49) Was nicht von ursprünglicher Einheit her durchgriffen und *in ihr gegenwärtig*. Das Unbewältigte und daher das Außereinander. Das Zusammengesetzte, das Un-seiende. Also von Monadität her und selbst nur im *Bereich* der *perceptio möglich*! Dieses »Außen«; und das »Außen« im Sinne der Andersheit der anderen Monaden. Jedenfalls niemals räumlich.

67. Die doppelte Repräsentation bei Leibniz und dem deutschen Idealismus

Die doppelte Repräsentation bei Leibniz und deutschem Idealismus:

a) das Sich-vor-Stellen, *ego*, percipio, für sich »da« haben;

¹² Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*. Vollst. Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlin 1832 ff., Bd. II, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede S. 14.

b) das Sichvorstellen als *sich zeigen* (»Da-sein«) im absoluten Sinne, ausgelegt als *perceptum Dei*.

Beides nicht in die ursprüngliche *Einheit* gebracht, weil ego cogito, percipio, ens, οὐσία, νοεῖν *abkünftig*, und *weil* vor allem οὐσία und ἀλήθεια und diese selbst ungegründet; mit anderen Worten, überhaupt auf diesem Boden die Leitfragenbehandlung *nicht zu bewältigen*. Die Wahrheit des Seins bleibt ungefragt. »Da-habe« und »Da-sein« (in der überlieferten Bedeutung), im ungegründeten Sinne des »Da«. Zuvor erst *Daß*-sein.

Die *Unphilosophie* der mittelalterlichen Denkweise, *Kausalbetrachtung* auf Grund des Schöpfungsgedankens; *wie weit Leibniz darüber hinaus und doch wieder darin verhaftet*.

1. Alles ins Unbedingte, Un-endliche;
2. das *Endliche* in seinem Bezug zum Unendlichen.

Gleichsam die *Umkehrung* der Leibnizischen Position. *Das Absolute* als das *Unbedingte*, Bedingen aller *Vorgestelltheit* und *alles Vorstellens* und *Vorstellenden*. Dahabe, aber nicht mehr *kausal*. *Das Endliche, wie dazu gestellt?* Vgl. Schellings negative und positive Philosophie.

Das grundsätzliche Verhältnis zwischen Descartes' mathesis universalis und der Leibnizschen characteristic universalis. Die Idee der formalen mathematischen Ableitung und Strenge genügt nicht. Für Leibniz ist entscheidend das Verhältnis der *Repräsentation*. Auch hier ist die *Characteristica wesentlich metaphysischer gegründet* als bei Descartes. Weil alles Seiende als solches repraesentans-repraesentatum auf solches Vorstellungsverhältnis gegründet, deshalb die *Characteristica* wesentlich. Hier liegt *etwas völlig anderes* vor als das ist, was die moderne »Logistik« rein mathematisch aufstellt. Vgl. Cout. S. 87, Anm. 3.¹³

¹³ Louis Couturat, *Die philosophischen Prinzipien der Mathematik*, Leipzig: Werner Klinkhardt 1908, S. 87, Anm. 3.

68. Die in sich gedoppelte »Repräsentation«

Die Monade »repräsentiert« in einem zwiefachen, aber in sich zusammengehörigen Sinne: *repraesentat*.

1. *percipit* – appetens – universum. Läßt auf (sich) zu *praesent* sein und »ist« so.

2. Als solches percipiens appetens »repräsentiert«, *stellt sie* vor, d. h. *ist sie sie selbst*, d. h. *perceptum* a Deo, d. h. *praesens totum simul*. Vorstellend das Universum und je so selbst seiend, ist sie vorgestellt in der absoluten Monade. Dieses *Vorgestelltwerden* (fulgurations continues, »Monadologie« § 47) ist zugleich jenes ihr *Vorstellen* des Universums.

Die Doppelung der *Repräsentation* (voeïv, aber mit der Dazwischenkunft von Deus creator und ego percipio) ist trotz allem eine *notwendige* Folge des ον qua ἀλήθεια, so zwar, daß diese selbst nicht in die Frage kommt.

Stattdessen wird das ens *qua repraesentans* als solches *erklärt*, indem es hergeleitet wird aus der unbedingten Präsentierung der Praesens. Die ontische Kausalbeziehung nicht überwunden aus der ontologischen *Repraesenz*! Was eigentlich das Ziel! Vgl. den deutschen Idealismus. Gegenüber der *christlichen Auslegung* liegt hier der wesentliche Unterschied darin, daß *alles* auf die Wesung der Substanz als monas als *percipiens* gegründet wird. Hier kommt somit der erstanfängliche *Leitfaden* für die Auslegung der Seidendheit, das voeïv im tiefstmöglichen und umfassenden Sinne zur *Geltung*.

Der *deutsche Idealismus* ist nur die Entfaltung dieses Ansatzes, ohne seinen ganzen Reichtum zu bewältigen und in seiner Paradoxie zur Geltung zu bringen, d. h. mit der Doppelung der Repräsentation Ernst zu machen. Dieselbe Schwierigkeit kehrt zuletzt wieder bei *Nietzsche* in der *Zusammengehörigkeit* vom Willen zur Macht und ewigen Wiederkehr des Gleichen.

Auch hier ist das *Erste*, zu begreifen, *warum* gemäß der erstanfänglichen Fragerichtung und Leitfadennotwendigkeit Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen *zusammengehören*;

der erste Anfang muß begriffen und dahin von seiner eigenen, ihm nicht mehr gewachsenen Nachfolge befreit werden, daß er *mit uns* Wesentliches »anfängt«, d. h. uns in das Fragen zwingt. (Mit Bezug auf Nietzsche *genügt* es daher *nicht*, etwa gegenüber der einseitigen Beachtung des Willens zur Macht nun *auch* die Wiederkunftslehre zu betonen, denn solange nicht begriffen ist, daß hier das Ende des Anfangs vollzogen wird, kann weder die eine noch die andere Lehre, noch beide »zusammen« philosophisch wesentlich werden; somit etwas anderes als eine philologisch literarische Begutachtung dessen, was Nietzsche »geschrieben« hat, zu leisten.)

69. Das Doppelwesen der Monade als repraesentatio

Das Doppelwesen der Monade als repraesentatio. Das *Innere* ist nicht räumlich gemeint, sondern das von der Monade her und für sie und als sie als Seiend bestimmt. Das Außen ist das Un-seiende, in diese Bestimmtheit nicht eingehende und *doch sich zeigende*, d. h. das nur *scheinende*, aber kein bloßes Anschein. »Schein« als Zwischen von »Erscheinung« (Kant) und bloßem Anschein. Von »Innen« und von »Außen« »sich« dar- und vorstellend als vis.

1. *Insichstehend, sich vorstellend*. Gegenständlich für »sich«, Gegenständlichkeit, Vorhandenheit, Geschaffenheit, der ungeschaffene Schöpfer;
2. zugleich aber *sich darstellend* als *diese je Einzige*.

Die Seiendheit des Seienden also *gedoppelt*. Inwiefern? Ens creatum (Vorhandenheit) ens perceptum (Vorgestelltheit), *aber* jetzt beides in der *Einheit* der vis als *repraesentatio* (ἀλήθεια).

Weil alles Seiende als solches repraesentans-repraesentatum auf solches Darstellungsverhältnis gegründet, deshalb die *characteristica* wesentlich. Hier liegt *etwas völlig anderes* vor als das ist, was die moderne »Logistik« rein mathematisch aufstellt. Vgl. Cout. S. 87, Anm. 3.¹⁴

¹⁴ Louis Couturat, *Die philosophischen Prinzipien der Mathematik*, S. 87, Anm. 3.

70. Leibniz: *ĕv* – *Einheit*

Wesentlich: *Identität*

1. als oberste »Einheit«; der Grund aller Begründung und Rückführung.

2. zugleich *Einheit* der *Substantialität*.

(1) Als »Einheit« der Mathesis, in ursprünglicher Zusammengehörigkeit, die *Einheit* erst voll bestimmend;

(2) als »Einheit« der Metaphysik.

Aber die ursprüngliche Einheit *dieser* Einheiten hat Leibniz nicht ergründet, vielleicht *nicht* ergründbar; weshalb nicht? Weil die metaphysische Frage selbst hier sich die Grenze setzt. Daher die »*Systematik*« unbewältigt und undurchsichtig. Vgl. Kant.

71. Leibniz: »*Monadologie*«

Seiendheit *anders* ausgelegt *ĕv*), vgl. (*Briefstellen*) und *demnach: perceptio!* Denken – Leitfaden. Vorgabe der Gesichtskreis, vis, vgl. Entwurf; »*Monadologie*« § 12. Aber: *wie* da *perceptio leitend*, als *percipere perceptum*, dieses *gestuft* – vis, je mehr und eigentlicher *Vorgestelltes*, umso *seiender* das Vorstellende selbst, vorstellend, *anstrebend auf Deus*. repraesentatio »Innen« und »Außen«. Als *vis activa primitiva*. Und *Vorrang des Menschen*, *apperceptio*. Vgl. »*Monadaologie*« §§ 29–36. vgl. »*Monadologie*« § 30 und »*Nouveaux Essais*« I.1 / Was *Regula generalis vertieft*:

Cognitio intuitiva: totum – simul – praesens. Vgl. dazu *Descartes*, *indubitatum!* Perfectio.

Die *Monade* als vis (entelechie!). Was *vis heißt*, wie bestimmen?

1. *In-sich-stehen* (gegen Aggregat, Anhäufung und nachträgliche Zusammensetzung) / Einfachheit und sich stellend als *vor-stellend, anstrebend*,

2. d. h. ursprüngliches (vor-stellendes) Einigen.

3. Auf *sich* selbst vereinzelt.

4. In der Veränderung über sich hinaus, *Strebung*, An-strebung.

Vis weder potentia (Anlage, Vermögen, Eignung, Fähigkeit, je nach Seinsbereich); noch actus, von da her nur negativ, sondern *conatus*, *nisus*, sondern das gespannte Überhören, Ausgerichtet-sein *auf*, auf zu.

Das *Insichstehen*, *ständiges* auf Sich und die sich vorgestellte Mannigfaltigkeit in ihrer Einheit *Zustehen* (Vermögen), aber kein »Zwischen«. Vis und »Einheit«.

Die entelechie nur *intellectualiter*, nicht imaginaliter faßbar.

Omne corpus est mens momentanea carens recordatione¹⁵
→ diffusio, existentia, extensio.

Die Erstreckung, diffusio, auf ein Geringstes eingeschränkt und nur als dieses Grund der Ausbreitung und so Grund der extensio.

¹⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Fundamenta praedemonstrabilia*. In G. IV, S. 230.

»Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione, seu comparisonem ac proinde harmonia, ad sensum et sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione«.

VIII. KANTS METAPHYSISCHES GRUNDSTÜCK

Vgl. das Kantbuch.¹

¹ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, HGA Bd. 3.

72. Kants metaphysische Grundstellung

Mit dem, was meine Schrift über Kant sichtbar zu machen sucht, hat Kant sehr wenig zu tun – *unmittelbar* gesehen. Denn trotz aller Klärung des Transzendentalen und trotz der Einbeziehung von Zeit und Raum in die Auslegung der Gegenständlichkeit des Gegenstandes bleibt alles in der Ebene der Leitfrage; es kommt nirgends zu einer *Leitfragenentfaltung*, sondern nur zu einer Behandlung – zu ihrer *Einschränkung* (Kritik). Trotzdem besteht gerade hier die Möglichkeit, auf das Merkwürdige hinzuweisen, daß der Leitfaden für die Auslegung der Seiendheit (die Vernunft – der urteilende Verstand), durch die »Zeit« (Schematismus) gewandelt, besser ergänzt und bereichert wird. Aber Zeit ist hier doch nicht als Wahrheit des Seyns entfaltet – keine Spur der Seynsfrage.

Auch ist bei Kant gesehen, daß die Leitfragenbehandlung jeweils die Frage nach dem Menschen einschließt, und dennoch ist hier nichts von *Analytik des Daseins* im Sinne der übergänglichen Fundamentalontologie. Und deshalb ist die Schrift eine zugleich sehr fragwürdige und doch nicht ganz unmögliche Hinleitung zu »Sein und Zeit«. Nur darf nicht die Meinung aufkommen, »Sein und Zeit« enthalte und verbessere nur, was bei Kant vorliegt. »Sein und Zeit« ist etwas völlig anderes, und deshalb ist auch die von da vollzogene Auslegung Kants sehr gewaltsam, aber im Sinne einer Besinnung auf die Geschichte der Metaphysik dennoch wahr. Vgl. über Kant WS Vorlesung 1935/6.² Vgl. über Kant, Übungen SS 37 (Nietzsche) – *Idealismus und »Kritik«* – Erscheinung und Ding an sich.³

Allerdings zeigt sich nun auch das Ganze in seiner Übergänglichkeit darin, daß von der »Metaphysik des Daseins« (in einer Doppelbedeutung) überhaupt die Rede ist. Denn die Gründung des Da-seins ist ja gerade die Überwindung aller »Metaphysik«,

² Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, HGA Bd. 41.

³ Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*; in: HGA Bd. 87.

der ganzen bisherigen Philosophie, sofern sie nach dem *Seienden* fragt und dies am Leitfaden des Denkens und nicht nach der Wahrheit des Seins.

IX. DER DEUTSCHE IDEALISMUS UND DIE LEITFRAGENBEHANDLUNG

73. Durchblick

1. Über Fichte – den frühen und späten Schelling in Leitsätzen.
2. Leitfrage und *Leitfaden*.
 - a) Die Leitfadenausbildung als Leitfadensicherung. Die Horizontbildung und so der »*Leitfaden*«, sich ausbildend als »Dialektik«, ich gegründete[s] Denken, zum *absoluten Seienden*.
 - b) α) *absolutes Wissen*. »*Wissenschaft*«. Fichte → Schelling → Hegel. Wissen und absolute Idee.
 - β) Trotz Grundstellung in α Naturphilosophie. Zug zum Positiven *innerhalb* des Idealismus und dieses noch einmal steigernd. Das *Absolute* als das In-sich von sich her *Seiende*.
 - γ) Die *positive* Philosophie als *Restauration*, hinter Descartes zurück und doch nicht. Ontotheologie, die ganze absolute Metaphysik. Das *Existierende*; was *gerade nicht*? ἀλήθεια und *Wahrheit des Seins*.
3. *Die drei Fragen* und das Wesen des Da-seins. Wovon in der Vorlesung verschweigend ständig gesprochen? Vom *Da-sein* – aber? (als er-eignet vom Seyn).

74. Was wird aus der Leitfadensicherung im Beginn des neuzeitlichen Denkens bis zum absoluten Wissen im deutschen Idealismus?

Was wir Leitfaden nennen und was einfach zunächst in der Berufung auf animal *rationale* ins Spiel kommt, wird als Horizontbildung für das Seiende als Gegenständlichkeit selbst zum eigentlichen und höchsten Seienden: das absolute Wissen, die absolute Idee, die absolute Wirklichkeit. *Das Gegenstehen lassen für das Ich* wird zum eigentlich Seienden selbst. Das neuzeitlich abgewandelte Schöpferische des summum ens als causa sui. Die eigentümliche onto-theologische Systematik im absoluten Idealismus.

75. Die Ausbildung des Denkens als »Dialektik«

Leitfaden der Leitfrage im deutschen Idealismus kann durch den Namen »Dialektik« angezeigt werden. Dabei ist aber zu wissen, daß diese Dialektik, *durchsprechen*, eine solche des Ich denke ist. Die Formalien von Thesis, Antithesis und Synthesis sind nicht nur gemeint als ichhaft vollzogene, sondern auf das »Ich« als die Angel bezogene, so daß in diesem durch-setzen das Ich erst in seine absolute Bedingnis-Unbedingtheit zurückgesetzt und damit in den Vorschein gesetzt wird. In diesen Bereich muß auch die Dialektik der Hegelschen Logik einbezogen bleiben. So aber wird das Denken selbst als Ent-wicklung seines absoluten Wesens zum eigentlichen Wirklichen.

76. Die Leitfragenbehandlung von Descartes bis zum
deutschen Idealismus nach wesentlichen Momenten.
*Wie gestaltet sich das Denken als der Leitfaden und
damit seine Horizontgebung?*¹

Descartes – Leibniz – Kant

Deutscher Idealismus

1. Denken als *ich* denke *mich*, *ego cogito*, Der Ichcharakter tritt heraus und es bereitet sich vor das »Ich denke« – als »Ich denke« vor die Gegenständlichkeit *für* mich. Das Ich als das die Gegenständlichkeit, besser das Seiende als Gegenstand bedingende und somit das kantisch transzendental gesehene – *Unbedingte*.

Diese Unbedingtheit des Bedingenden ist bei Kant noch zusammen mit der Endlichkeit des Menschen und des Ich selbst. Durch Fichte wird jene und zwar ins Ganze gefaßte Unbedingtheit des Bedingens zu der Wesensbestimmung des Absoluten als solchen und dieses somit zugleich geist- und ichhaft.

¹ Vgl. unten S. 127.

2. Durch Leibniz wird die »Einheit« entschiedener als bisher zur Wesensbestimmung des Seienden. Die Einheit aber als solche das Einigende Einfache. *Perceptio*, das Zusammennehmen von Vielem in die Einheit, *identitas* und *veritas* und *entitas entis*. Zugleich wird so das »*Ich denke*« zum *ich denke vor Einheit*, d. h. ich gebe Vorbildbarkeit vor.

Wenn das Ich ist ich einige, und wenn das Ich das Unbedingte, muß es zugleich die ursprüngliche Einheit sein und ist diese auch als die *sich wissend gehörige Identität*.

Die unbedingte Identität als Bedingung aller Seiendheit und damit auch des *Nicht-Ich*. Schelling aber faßt das Nicht-Ich selbst als die sichtbare Identität, d. h. auch das Nicht-Ich als ichhaft, als Geist und das ist die Natur. Die *Identität* des absoluten Ich rückt jetzt so zugleich auf die Seite des *Nicht-Ich* und wird zur Nicht-Identität. Dadurch aber springt heraus die ursprüngliche Identität des Identischen und des Nicht-Identischen, die absolute Indifferenz als die höchste und erste Identität, die Hegel dann als das absolute Wissen begreift.

Die *Identität* als das Höchste der Seiendheit wird so ihrerseits *zum eigentlich Seienden*.

3. Die *veritas* als *adaequatio* und *rectitudo* wird zur *certitudo*, zur *Gewißheit* und dieses nicht als Weise der Habe des Wahren, sondern als eigentliche Wahrheit, sofern das Vor-

Das Sichwissen wird im absoluten Ich absolutes Wissen, das *Sich-wissen als absolutes*, was aus sich seinem Wesen, sich den Gegenstand, das Wissensbare des Wissens, bestimmt, ist

gestellte erst solches ist als *für das Ich* Vorgestelltes.

Damit ist durch die Gewißheit als ursprüngliche Wahrheit das Wissen als Sichwissen gefordert.

4. Die *Wahrheit als Gewißheit* und letzte Gesichertheit im ich denke und seinem Erstgedachten ist die Voraussetzung dafür, daß nun die *mathesis* universalis zur notwendigen Form des Wißbaren und Gewußten werden kann.

Zwar ist geschichtlich das mathematische Erkenntnisideal in der neuzeitlichen Naturwissenschaft früher und gleichzeitig mit Descartes, aber der Zusammenhang mit der Philosophie ist nicht so zu denken, als hätte die Philosophie diesem Ideal sich einfach angemessen. Vielmehr war *Voraussetzung* für die Übernahme, daß das Denken des Seienden überhaupt schon auf die absolute Selbstgewißheit des Menschen gegründet war.

Die *Selbstsicherheit* des *ich denke* als die Befreiung gegen die zunächst noch unangetastete Heilsgewißheit der Seele.

die Wissenschaftslehre oder kurz *absolute Wissenschaft*. Für Hegel: »die Wissenschaft«, »System der Wissenschaft«.

Auf dem Wege über Kant wird dadurch das *System* (Einheit des Mannigfaltigen unter einer Idee als der Vorstellung eines unbedingten Ganzen) zu einer Bestimmung der Verfassung des Gegenständlichen als solchen. Das *System* nicht ein Rahmen und Fächeransammlung, in die erst das Seiende gesteckt wird, sondern das »System« als Grundcharakter der Seiendheit selbst. Daher die Bemühung das »System« ursprünglich einig mit der Gründung des absoluten Wissens.

Deshalb ist der Hegelsche Ausdruck »System der Wissenschaft« schon fast eine Tautologie.

So wurden für die Ausgestaltung des Denkens als der Leitfaden der neuzeitlichen Metaphysik maßgebend:

1. Das Ich in seiner Ichheit.
2. Die Einheit als Identität.
3. Die Gewißheit als das Sichwissen.
4. Das System.

Und der Grundzug des neuzeitlichen Ansatzes ist gerichtet auf die *Unbedingtheit* des Ich denke, vordenkend das Seiende als Gegenstand und so in seiner Seiendheit. Diese Unbedingtheit zeichnet vor die Idee des Absoluten, die sich gemäß der Überlieferung christlich theologisch bestimmt.

Weil die Wahrheit zur Gewißheit und diese zum transzendentalen Wissen und dieses unbedingt wird, muß die Horizontbildung aus der bloßen Gegenstellung zum »Seienden« als Gegenstand heraustreten und zum eigentlichen Gegenstand, dem absolut sich wissenden Gewußten werden, aufrücken und d. h. zum Seiendsten selbst.

*77. Was heißt es im Zeitalter des deutschen Idealismus:
die Philosophie ist die Wissenschaft, die absolute?*

Das sagt nichts anderes als: Das Denken in seiner höchsten Gestalt als die unbedingte Identität ist der Leitfaden für die einzige Aufgabe der Philosophie, die Bestimmung des Seienden als solchen. *Leitfaden aber heißt jetzt: das maßgebende Seiende und das begründende Seiende zumal.* Warum muß der »Leitfaden«, die Horizontbildung selbst zum eigentlichsten Seienden werden? (Der Umschlag der Wahrheit in die Gewißheit). Inwiefern für das Denken in seiner höchsten Gestalt? Das Denken ist seit Descartes *Ich denke* etwas, seit Leibniz und zumal seit Kant *Ich denke, ich verbinde im voraus, werfe vor[aus] Einheit, Gegenwärtigkeit; Ich denke Einheit* (schon eine Tautologie). Denken – sich selbst gegenwärtiges Einigen, Sammlung, *sich selbst gegenwärtige Gegenwart.*

78. Leitfrage und der deutsche Idealismus

Warum ist das *Wissen* als solches das eigentlich Seiende, *der Grund der Seiendheit*?

1. Weil es in sich die *höchste Identität* ist, die *sich* gehörende, sich wissende und wissend wesende Identität.
2. Als diese Identität zugleich die unbedingte Bedingung alles Seienden als des *Gegenständlichen*.

Gegenständlichkeit: a) *entgegen dem »Ich« (Fichte)*,

b) in sich stehen als das Andere (*Schelling*).

Inwiefern hier die Leitfadenrolle des »Denkens« ins Höchste gesteigert? Inwiefern für das »*Ich*«, *ego cogito* (*perceptio, idea*), sowohl als die »*Einheit*«, *év aufgesogen* sind in dem reinen *Denkbezug* als solcher, der das Absolute selbst wird. (*percipere: multorum in uno expressio*). Vgl. Hegels Begriff der *Idee* als des absoluten Sicherscheins des Sicherscheinenden (*Identität* des Identischen und Nicht-Identischen).

Der deutsche Idealismus im Hinblick auf die Leitfragenbehandlung:

1. als Idealismus: Seiendheit als *Vorgestelltheit* (ich denke).
2. Aber: wie das *Vorstellen* als *ich* stelle vor – »*Idee*«.

a) das <i>Ich absolut</i>	Unbedingtheit des
b) das <i>Vorgestellte absolut</i>	Vorstellens
c) das <i>Vorstellen absolut</i>	<i>System</i>
d) alles <i>transzendental</i> .	
3. Allein sowohl vom »*Ich*« her als vom »*Nicht-Ich*« her und somit vom Unbedingten. Wichtige Unterschiede.
4. Das absolute Wissen – Geist und der *endliche Mensch*. *Der Mensch selbst nur die »Gegenständlichkeit« jenes Wissens, das er zugleich vollzieht.*

79. Fichte

Was heißt Wissenschaftslehre? »Wissenschaft von der Wissenschaft«. Mehrdeutig (nicht Wissenschafts-»theorie«) und *Wissenschaft*? Systematisches Wissen. »System«. Ursprung der Wissenschaft aus dem absoluten Wissen, das *sich selbst* und damit aus sich seinen Gegenstand bestimmt.

Wissenschaftslehre = die Philosophie als *Metaphysik*. Vgl. *Hegel: System der Wissenschaft* 1. Teil »Phänomenologie des Geistes«; 2. Teil Logik (»Wissenschaft der Logik«)

»Wissen«. Das Absolute, erste, alles Bedingende. *Ich stelle etwas vor*, für mich, d. h. aber *Ich bin Ich*.

80. Fichte

Die ursprüngliche Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft. Das *eigentliche System*. Kant: »Die Einheit der Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse unter einer *Idee*«².) Das absolute Ich und das empirische in der Spannung. Die Wissenschaftlichkeit schlechthin / vgl. Hegel: *System der Wissenschaft*.

Die *Ichheit*, *Wesenssätze*, *Wesentlichkeit des Setzens*. Die Wirklichkeit (Sein) des Ich, *aus ihm selbst* und zwar aus der Unbedingtheit des Bedingens (das transzendente). Aus der Ichheit Art und Wesen der *Absolutheit* bestimmt und entsprechend auch die *Endlichkeit*, das *Streben*. Bei Descartes das *ego* immer substantia (creata) finita, aber das Verhältnis cogito-sum ist unbedingt bedingend. *Tat-Handlung*, *Spontaneität* als *Transzendentalität*. Vgl. Kant: die ursprüngliche synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption.³

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 832; B 860.

³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 107; B 132.

81. Fichte

Philosophie ist Wissenschaft (vgl. Hegel: »System der Wissenschaft«, 1. Teil) – ein Ausgangssatz als übereinstimmend zugestanden, vor allem zugestanden I. 38.⁴ Dazu: »die Wissenschaftslehre« ist »notwendig« und »als Naturanlage«. I. 69.⁵

Strittig: *wovon* »Objekt«, dieses aus dem Wesen der *Wissenschaft* selbst zu entwickeln. Was bedeutet dies alles:

1. Vorrang des Vorgehens, d. h. des *Wissens* als solchen, das sich erst das *Wißbare bestimmt* und bestimmen *kann*, um sich selbst so vollständig zu bestimmen.
2. Das »Objekt« der Philosophie. Das »Gegenständliche« dieses Wissens.
3. Wohin muß es gekommen sein, damit ein solcher Ansatz beim »*Wissen*« selbst möglich wird?

Die Idee des »Systems«. Jede *Wissenschaft* muß einen und kann nur *einen* Grundsatz haben. Die Verbindung: wenn A gewiß, so B gewiß, heißt die »*systematische*« Form. Nicht der »Zweck« der Wissenschaft, sondern ihr zufälliges Mittel. Wissen ein *Gebäude*. Hauptzweck: die »*Festigkeit*«!

Wie ist die Wissenschaft selbst möglich? *Das die Frage der Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt.* Wissenschaftslehre = *Philosophie*. Die notwendige Folge des Ansatzes von *Descartes*. Daß vom *cogito* her als *cogito me cogitare* das *ens* als *perceptum* als *certum* bestimmt wird. Der Vorrang des *Denkens* vor dem Gegenstand. Zuerst zu zeigen: was heißt »gewißsein«? Der oberste Grundsatz aller Wissenschaftslehre muß die Grundlage aller Gewißheit abgeben. Er ist gewiß, *weil* er gewiß ist.

Man *weiß*, was er sagt, weil man überhaupt *weiß*. Wissen heißt, diesen *Grundsatz* wissen. Wissen ist selbst das erste und eigentlich *Gewußte*. Also: Wissen ist *Gewißheit*, *Sich-wissen* des Wissens.

⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*; in: *Sämtliche Werke*, herausgegeben von I.H. Fichte. Berlin: Veit & Comp. 1845–46: Bd. 1. Zur theoretischen Philosophie, S. 38.

⁵ Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, S. 69.

Grundsatz: Satz:	Gehalt	und	Form
	Wovon	–	Was man weiß
	Gold/Körper		Gleichheit

Im obersten Grundsatz muß der Gehalt die Form und die Form den Gehalt bestimmen. *Gewiß-wissen: Einsicht haben* in die *Unzertrennlichkeit* eines Gehaltes von seiner bestimmten Form. Satz – λόγος. *Der absolute Gehalt.* »Logik«? Wissenschaft: *Erörterung*: den Ort und System angeben eines Begriffes. Die Wissenschaftslehre hat absolute Totalität – in sich vollendet – läuft sie in sich selbst zurück.

Wissenschaftslehre geht nur auf das Notwendige, die *Wesenssätze*. Wissenschaftslehre und Logik. Logik gibt aller Wissenschaft die Form. Wissenschaftslehre: den Gehalt und die Form. Wissenschaftslehre *begründet* die Logik, nicht umgekehrt. Die ganze Logik muß aus der Wissenschaftslehre bewiesen werden. Logik: *abstrakt – reflectiv.* Wissenschaftslehre ist *notwendig* als »*Naturanlage*« des *menschlichen Geistes*? Logik ein künstliches Gebilde.

82. Einwand

Wenn nach Fichte die »*Logik*« der Wissenschaftslehre nachgeordnet ist, dann ergibt sich hieraus doch, daß eben nicht das *Denken* der maßgebende Leitfaden der Philosophie und ihrer Gegenstandsbestimmung sein kann. Vgl. auch: A = A als Fall von Ich = Ich. Allein gerade durch diesen Rückgang hinter die Logik wird das »Wissen« als »*Ich*« *denke mich*, das *Denken* in seinem Vollzug *erst recht* zum Leitfaden: *Tat-handlung*. Vgl. dann bei Hegel: die *Dialektik* als »*Bewegung*« des absoluten Wissens (»*Logik*«). Der Begriff der »*Idee*«.

83. Schelling

Philosophie *ein Werk der Freiheit*. Element des Geistes selbst. Widerspruch mit der Welt. Trennung von Anschauung und Gegenstand (Ent-zweiung – Hegel), aber all dieses gesehen von Synthesis des Subjekt-Objekt, d. h. vom *Ich denke* her und der *Einheit*. Philosophie *Wiederaufhebung dieser Trennung*, nach dem Vorgestellten fragen, *über dieses sich* stellen, von ihm *weg*, sich in sich frei stellen. Geist – Materie. Vor-stellen: etwas *vor* sich, für sich haben und somit »unter« sich ist »Freiheit«. Ich stelle vor: damit hat sich der Mensch dem Mechanismus (dem Ursache-Wirkung-Verhältnis) entrissen.

Vgl. Hinweis auf Leibniz. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Einleitung XXI.⁶ Philosophie: Naturlehre unseres Geistes XLVI.⁷ Das System der Natur ist das System unseres Geistes. Geist ist Organisation als Grund des Organischen. Frage der Philosophie der Natur: wie die Idee der Natur, absolute Organisation, in uns notwendig entsteht.

LXIV⁸: *Natur* – der sichtbare Geist ➤

Organisation

Geist – die unsichtbare Natur ↗

»Organisation«: ein durch sich selbst bestehendes Ganzes. Das Ganze *nicht* durch Zusammensetzung. Das Ganze als absolute Individualität. Nur *geistig* zu beweisen. Ursprünglich bildender Entwurf.

Überall leitend: das *Ich stelle vor etwas* (S.-O.). Seiendheit: Vorgestelltheit für *ein Ich*. Hierbei das »Ich« das erste Seiende als das sich selbst *Zugehörige*. Das *Vorgestellte*, zunächst das *Nicht-Ich*. Das *Nicht-Ich*: 1. Einfach das *Gegen* zum Ich.

⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*; in: *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. 1, herausgegeben von K.F.A. Schelling. Stuttgart u. Augsburg: Cotta 1856–61, S. 21.

⁷ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 46.

⁸ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S. 54.

2. Das Nicht-*Ich*, sondern? Das *Vorgestellte in sich*, aber doch ichhaft, in dem Sinne, daß das »Ich« nicht der erste Grund.

Subjekt-Objekt nach Hegel: 1. Subjektiv Fichte

2. Objektiv Schelling

3. Identität beider, *Aufhebung* in der absoluten Identität. *Die Identität des Identischen und Nichtidentischen*.

Schelling auf dem Wege: die *Identität* als solche, als das Absolute zu begreifen. Idee, das unmittelbarste, erste, reinste Sichgehören in der *äußersten Entfremdung* (intellektuelle Anschauung). Identität, das absolute ζυγόν als Ursprung des Geistes und der Materie.

84. Schelling: Identitätsphilosophie 1795–1806

»Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«, 1795. *Was hier gewollt ist: Wissenschaftslehre*. Die Form der Philosophie, die Weise, und d. h. Gewißheit des *absoluten Wissens* aus ihm selbst. *Identität* gegründet in das *unbedingte Gesetzsein* (also nicht »formal«). Das *Gesetzsein und Setzen*. Der *Geist* als unbedingtes Prinzip. Die *Tat-handlung*. *Idee*, die Urform des *Ich*, und nur was so *ist*, kann Seiendes zu Seiendem bestimmen. Endzweck: *Identität* des Nicht-Ichs mit *dem Ich*. Natur nicht mehr nur transzendental, sondern *zugehörig* zum Geist selbst, sein *anderes* Wesen. *Anschauung*, somit *hier keine Trennung*.

Ansicht: das *reine Verhältnis der Identität*. Das *unmittelbarste und reinste Sichgehören* des Vorstellenden und des Vorgestellten (während das Denken als Reflexion trennt, d. h. bezieht auf ein Drittes, den Begriff) (nicht weil gierig nach Erfahrung und Fülle – *nein!*).

Die *Analogie* zwischen »Erkenntnis« und Materie. Idee. Das unmittelbarste und reinste Sichgehören in der äußersten Ent-

fremdung. Von *der Natur* her zum System. Die Natur als *Unbedingtes* ansehen. Über die Natur philosophieren heißt, die Natur schaffen. Das Organische – *Innen und Außen*. Entgegenstehendes – Irritabilität. Denken und Sein *zusammengehörig* als Grundprozeß des Seienden selbst.

X. SCHELLING: DIE NEGATIVE UND POSITIVE PHILOSOPHIE

[85. *Die Besinnung auf Schellings negative und positive Philosophie*]

Weshalb die Besinnung auf Schellings Spätphilosophie innerhalb unserer Aufgabe besonders wichtig? Weil hier, in der positiven *Philosophie*, der *Leitfaden* verlassen wird, so scheint es. Inwiefern? Abdrängung der Ratio, aber im Gegenteil. Er wird nur wieder *unausdrücklich!* Nein, nur daß er nicht zuerst und von sich das Seiende als solches *herleitet*, *causa*, für Seiendheit bestimmt.

Für Schelling *keine Schwierigkeit!*, mit dem Notwendig-zudenkenden anzufangen, das aus dem *Begriff der Wissenschaft*, als dem fraglosesten schon gegeben. Negative Philosophie: das, *ohne* was keine Erkenntnis möglich. Wohl aber von da (von der negativen Philosophie) weiterzukommen. Wenn man zum Seienden selbst kommen soll. Wie zum *positiven, den negativen in sich tragenden Anfang* zu kommen sei (weder Rationalismus noch Empirismus).

I.X.216¹ Die rationale Philosophie festhalten und nur noch eine letzte Aufgabe zu leisten: die positive Erklärung des Wirklichen. Die Naturphilosophie: die reine Tatsache – Natur. Weltprozeß: *das wachsende Übergewicht des Subjektiven über das Objektive*.

86. Schelling

Der Zug zum »Positiven« ist der Grundzug seiner Philosophie von Anfang an, nur daß er sich in verschiedenen Gestalten und je nach *dem*, womit Schelling in der Auseinandersetzung steht, entfaltet (vgl. unten S. 140 f.).

Der Grundzug geht nach dem *Seienden selbst* als dem Existierenden, d. h. von sich her auf und aus sich heraus. Trotzdem; dieses aber im Gegenzug zum Seienden, sofern es Vorgestelltes (Gegenstand) ist, d. h. sofern die Seiendheit bestimmt ist als Gedachtheit des vor-denkennden Denkens, bestimmt in dem, was im Vorgestell-

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (1834); in: *Sämtliche Werke*, Abt. I, Bd. 10, S. 216.

ten als solchem meist nicht gedacht werden kann, das »bloß« Seiende. Gemäß diesem Grundzug will Schelling wieder und zuerst das *Existierende* gewinnen und dieses in seinem eigenen Grund begreifen. Dieses Wiedergewinnenwollen ist eine »*Restauration*« der christlich-aristotelisch-platonischen Erfahrung des Seienden als Existierenden. (Vgl. unten) Ursprünglicher gesehen geht dieser Grundzug, ohne es zu wissen, auf die φύσις – ἀλήθεια, das Von sich her aufgehende und in sich stehende. Das anfänglich und eigentlich so zu nennende Existierende, aus sich heraus tretende; aber, und das ist entscheidend, Schelling sieht nur, daß hier die Vernunft *nicht* mehr als vordenkende ins Spiel kommen kann, sondern blind, d. h. hier einfach hinnehmend sein muß. Er sucht aber nicht die ἀλήθεια und die Wesung dieser Seiendheit als οὐσία; oder doch? Er sucht das Anwesende in seiner Anwesenheit – das »Dasein« (XIV, 354)² im überlieferten Sinne. Aber er hat (woher?) bereits den höheren Begriff des Existierenden als des *Geistes* und der *Freiheit*, Ichheit. Der christliche Gott, das absolute Denken und Wollen und dieses als absolutes Sichwissen und dieses in bestimmten Weisen der Dialektik mit Hilfe der Unterscheidung von potentia und actus. Der Brief an Weiße vom 6.IX.32 (»Leben und Briefe« III³) spricht zwar gegen Hegel, aber zugleich für die Wiederanknüpfung an die Linie des wahren Fortschrittes.

Schelling will hinter Descartes – Kant – Hegel zurück, um das Existierende als solches zum Ausgang der Philosophie zu machen, aber so, daß er doch und gerade zugleich die rationale Philosophie seit Descartes und die frühere Ontologie festhalten will als das nicht zu entbehrende, aber niemals hinreichende.

In der negativen Philosophie ist das ens das ens perceptum. In der negativen Philosophie ist das ens das ens existens (non per existentiam sed a se). Das *Negative* ist das nicht nicht zu denkende Prius, sofern das Seiende und auch das Absolute gedacht wird,

² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Offenbarung*. Bd. 2 (1841); in: *Sämtliche Werke*, Abt. II, Bd. 4, S. 354.

³ *Aus Schellings Leben. In Briefen*. Herausgegeben von G. L. Plitt. 3 Bde. 1869–70, Bd. 3, S. 62 f.

d. h. gegenständlich wird (Ontologie). Das *Positive* (der das Negative in sich tragende Anfang) ist das von sich her Vortretende als der Grund seiner selbst und alles Seienden als eines Geschaffenen (Ontotheologie).

Wodurch aber und wie ist diese Philosophie als negative und positive eine einige und jedesmal Philosophie? Weil das Seiende anfänglich in sein Wassein bestimmt und als existierend (τὶ und ὅτι) erfahren wurde; so zwar, daß der Ursprung und die Notwendigkeit *dieser* Unterscheidung dunkel und ungefragt blieb und auch bei Schelling selbstverständlich bleibt. So ein gewisses Zurück in den ersten Anfang, *aber* aus dem Gesichtskreis seiner Folgen und *nicht* aus dem Grunde des anderen Anfangs.

Diese Unterscheidung tritt aber früh schon bei Platon und Aristoteles heraus in der wesentlichen Gestalt des Seienden im allgemeinen und des höchsten Seienden, so daß die Doppelung von »Ontologie« und Theologie durch die ganze abendländische Philosophie hindurch geht und auch in Nietzsches Doppelung von Willen zur Macht und ewiger Wiederkehr noch auftaucht: d. h. die abendländische Metaphysik ist Ontotheologie.

Der *Anlaß* zu diesem Verfolg dieses Grundzuges in das Positive ist bei Schelling überall die ihn selbst mitbestimmende Herrschaft der, wie *er* sie denn nennt, negativen Philosophie, worin zugleich eine gewisse Abwertung mitklingt, daß sie für sich noch *nicht* die Philosophie ist. Sofern die negative Philosophie im »System« des Ganzen vorgestellt wird, muß dann der Übergang zur positiven Philosophie in folgender Weise angesetzt werden:

Das vordenkende Denken der Gedachtheit des Seienden als Gegenstand des absoluten Wissens ist am Ende außer sich und betroffen, daß es in dem, was es denkt, in seinem wahren Inhalt doch nicht das Seiende als das Wirkliche besitzen kann, und so entschließt es sich (!), vom unvordenklichen Seienden, dem Existierenden auszugehen.

Aber dieses »und so entschließt es sich« und jene Betroffenheit sind ja nur möglich, *wenn* schon das Denken, die Vernunft, vom Existierenden als solchen *weiß* – dieses Wissen ist das erste und

treibende; Schelling aber bringt es in den Vollzug als eine Dialektik der Existenz dessen, was existit non per existentiam sed natura sua necessaria.

Die Frage, wie das Absolute als Idee zur Wirklichkeit komme, ist nur dann eine Frage, wenn man die Auslegung der Seiendheit des Seienden und damit der Wirklichkeit als der Gegenständlichkeit des absoluten Wissens *verleugnet* und Wirklichkeit als Existenz im Sinne des von sich her Heraustretenden unterstellt. (Woher aber und wie die Grundstellung zu diesem Existierenden?) Durch die Aufsteigerung der Auslegung des Seienden als ἰδέα – perceptum – Gegenstand ist gleichsam der Gegendruck in der Richtung auf das Existierende als solches erzeugt, während anfänglich im ersten Anfang überhaupt das Seiende als φύσις erfahren wurde, zu welcher Erfahrung aber diese Schellingsche Rückwärtsbewegung nicht mehr führen kann, weil sie trotz allem im Idealismus und seiner Dialektik verhaftet bleibt und die *Leitfadenfrage* nicht stellt, d. h. nicht fragt nach der Wahrheit des Seyns.

Trotzdem ist innerhalb des deutschen Idealismus dieser Schellingsche Grundzug zum *Positiven* etwas Eigenes und Entscheidendes, jenes, was Schellings ἐπὶ genannt werden kann.

1. Schon daß er sich nicht begnügen kann mit dem Negativen des Fichtischen *Nicht-Ich*, sondern die *Natur* aus sich selbst als den sichtbaren Geist begreifen muß, geht in die Richtung auf ein dem Ich entgegenkommendes Anderes.

2. Daß er dann wiederum, als die Identität von Intelligenz und Natur feststeht, nicht bei einer wechselweisen Dialektik beider sich begnügt, sondern zurück geht in den Grund beider als der *absoluten Indifferenz*, zeigt denselben Grundzug, obzwar hier Schelling in die größte Verlegenheit kommt, das von ihm eigentlich *positiv* gemeinte rein negativ sagen zu müssen.

3. Und erst recht zeigt der Grundzug in das Existierende als das Erste in dem jetzt zu vollziehenden Schritt, wo Schelling den Gegensatz von Intelligenz und Natur hinaushebt in den von Notwendigkeit und Freiheit, so zwar, daß die Freiheit und der Wille als solcher das erste *von sich* her Vortretende und so Seiende wer-

den. Hier erreicht Schelling die *höchste Stufe* seiner Philosophie und vielleicht die der *abendländischen* Metaphysik überhaupt (vgl. Auslegung der Freiheitsabhandlung SS 1936⁴).

4. Der Grundzug zum Existierenden entfaltet sich schließlich in der letzten, ausgesprochen christlich-theologischen restaurativen Weise und wird da gleichsam ganz »massiv« und zum ausgesprochenen Gegensatz gegenüber allem Rationalismus. Der wachsende Gegensatz gegen Hegel macht ihn von diesem immer abhängiger und das *Positive* wird immer grober und rückwärtiger. Deshalb liegt auch *nicht* in der Spätphilosophie das eigentlich Erregende des Schellingschen Denkens, sie ist in dem Bereich, den sie bezieht (die christlich-aristotelisch-platonische Welt), nur der rettende Hafen für das Schiff auf der Sturmfahrt der Freiheitsabhandlung. Warum ist Schelling nicht auf hoher See »geblieben«?

So kommt es, daß gerade Schelling in der *Spätphilosophie*, die man zuweilen als die vorausgenommene Erfüllung von »Sein und Zeit« jetzt ausgibt (weil da von »Ontologie«, und »Aristoteles!«, *Faktizität* und dergleichen die Rede ist), *am wenigsten* etwas ahnt von dem, was zur *Überwindung des eigentlichen »Rationalismus«* notwendig ist. Dazu ist das erst Geforderte, den »*Rationalismus*« *metaphysisch* zu begreifen, d. h. als *die* Grundstellung innerhalb der ganzen abendländischen Metaphysik, die auch in der positiven Philosophie nicht überwunden ist. *Die* Grundstellung, gemäß der *das Denken* und *seine »Wahrheit«* die Horizontvorgabe leistet zur Auslegung des Seienden als solchem und zwar auch des Seienden als des existierend (Anwesenden!). Auch und allem zuvor das »Existierende« *natura sua* ist vom νοεῖν der blinden Vernunft her vernommen!!

⁴ Heidegger, Schelling: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), HGA Bd. 42.

*87. Was bedeutet Schellings Versuch der Unterscheidung
der negativen und positiven Philosophie – innerhalb des Ganzen
der abendländischen Philosophie?*

Inwiefern trotz allem, auch abgesehen von der Christlichkeit der Theologie, ein Rückfall und keine ursprüngliche Frage? Zunächst die *alles* verwirrende Durcheinandermischung von Seyn und Seyndem – das Seyn = das Seiende. Der Entschluß der Vernunft, vom Seienden *vor* allem Denken auszugehen! Also: *Entthronung des Leitfadens der abendländischen Metaphysik??*

Aber: positive Philosophie erst recht das *Gebiet des neuzeitlichen spekulativen Denkens*. XIV, 344!⁵ Die Übernahme der geläufigen aristotelischen Kategorie und des Schöpfungsgedankens. Herstellen ... Seiendheit – Hergestelltheit – τέχνη. Zugleich die Identität des Subjekt-Objekt eingemischt. 355.⁶ Nur ein bestimmtes Zurück hinter Descartes zu den christlich gesehenen Griechen – hinter das *ens perceptum*. Aber gerade *nicht* darüber hinaus? Dazu ein ursprünglicher Rückgang, d. h. ein anderer Anfang gegen den ersten und so erst recht *aus* diesem notwendig. *Die Frage nach der Wahrheit des Seyns*.

Kennzeichnend, wie Schelling das Da-sein als das Daseiende des schlechthin Vorhandenen, versteht. XIV, 354.⁷ Das absolut Vorfindliche, worin sich Gott selbst vorfindet, sofern *er sich will*. Das zufällig Notwendige seiner Freiheit als der notwendigen Notwendigkeit. Der *An-fang*, was das eigentliche Sein *an sich zieht*. Die an-ziehende Potenz. Das Subjekt zum Seyn.

Gerade bei Schelling wird am dringlichsten klar, wie unumgänglich die Frage nach der Wahrheit des Seyns werden muß, und wenn nur hinsichtlich der in der Metaphysik geläufigen Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem.

⁵ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 344.

⁶ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 355.

⁷ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 354.

88. Schelling: *Deduktion der Prinzipien
der positiven Philosophie*

Das allem Denken zuvor »unbedingt Existierende«, »das Seyn« (!) »das unvordenkliche Seyn« (»Existierende«). Das blinde, zufällig notwendige. Dasjenige, was durch das Denken nicht als Prius voraus gedacht werden kann, ist die *monas* selbst, die eigentliche, das Bleibende, über allem stehende Prinzip. Oder nur »die erste Erscheinungsweise der eigentlichen Monas«?, d. h. *die Gottheit des Gottes*. Nur dieses.

Im unvordenklich Existierenden kommt der *Actus* aller Möglichkeit zuvor. Es macht der Potenz erst möglich, zu erscheinen. Vgl. Aristoteles Met. Θ 8. *Natura necessaria*, das seiner Natur nach *Notwendige*, von aller vorausgehenden Möglichkeit Unabhängige – das Freie. Und wenn die *Potenz* ist, ist sie nur durch das Wollen des absolut Freien. *Diese aller Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit* ist nicht zu »denken« (nämlich nicht durch das Apriori denken). Sondern? Das Ewige.

Die Gottheit des Gottes, die durch diesen selbst zur reinen Potenz seiner selbst wird.

»Das notwendig Notwendige hat an seinem Seinkönnen, als welches es sich sieht, einen Standpunkt außer dem Seyn.« XIV, 348.⁸ Gott – quod existit, sed non per existentiam existit, d. h. *Vorhandensein!*, sondern frei im Willen, a se. Das *notwendig* notwendige Seiende. *Natura sua* – Notwendige.

Die blinde Vernunft setzt das actu Notwendige einfach. Schöpfersein, in seine Gottheit treten. Gott – der Herr des Seyns. Das *Herrsein* besteht in dem *von sich hinweg sein Können* in dem, daß er ein von dem seinen verschiedenes Seyn hervorbringen kann. Dieses Von sich weg (Außer sich und *sich* so gerade wiederherstellen) und *die absolute Freiheit* – *die absolute Seligkeit* XIV, 351.⁹

⁸ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 348.

⁹ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 351.

Dagegen das *Peinlichste* immerfort an sich selbst denken! XIV, 352.¹⁰

(Welche Grundstimmung hier Leitfaden der Konstruktion?)

Das *Raum-Geben* für die Schöpfung. (Deshalb der Raum die apriori-Form alles endlichen Seyns). XIV, 353.¹¹

[89. Jaspers]

Die Auffassung von Jaspers über Ontologie und Metaphysik. Die Beziehung zu Schelling. Die negative Philosophie – »Ontologie« *abgelehnt*.

Die positive Philosophie aber bei Jaspers kantisch / *Chiffren-schrift*.

Das rationale als *Spiel* – um zu »Transzendieren«. Schellings Ausdruck.

¹⁰ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 352.

¹¹ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 353.

EINÜBUNG IN DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN

Übungen im Wintersemester 1941/42

I. EINÜBUNG IN DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN

[1. Einübung in das philosophische Denken]

»Einübung in das philosophische Denken« – das ist die anhaltende Bemühung darum, diese »Art« des Denkens »frei« vollziehen zu können. »Frei«, d. h. daß wir uns unbehindert durch Vorurteile und nicht abgelenkt auf das Erzielen von »Ergebnissen« ganz dem Wesensgesetz dieses Denkens anheimgeben und den Bezug zu dem erlangen, was es denkt. Das »philosophische« Denken gibt sich, wie ja das Beiwort nahelegt, als eine »Art« von Denken. Andere »Arten« des Denkens sind z. B. das mathematische Denken, das »politische« Denken, das »künstlerische« Denken, das »wirtschaftliche« Denken.

Diese »Arten« des Denkens können je wieder oberflächlich sein oder gründlich, nachlässig oder streng.

Um nun die Einübung in das philosophische Denken beginnen zu können, müssen wir wohl *diese* »Art« des Denkens irgendwie schon kennen oder doch darüber unterrichtet sein, wo wir es antreffen. Wie sollen wir nun aber die besondere »Art« des philosophischen Denkens unter den andern herausfinden? Wir können z. B. versuchen, die genannten Arten des Denkens gegeneinander abzuheben und im Unterschied zu allen das Eigentümliche des *philosophischen* Denkens zu kennzeichnen.

Um aber diese Aufgabe einigermaßen ordentlich zu erfüllen, scheint es ratsam zu sein, zuvor auszumachen, was *überhaupt* dgl. wie »das Denken« sei.

Wenn wir so vorgehen, einmal die allgemeine Kennzeichnung des Denkens überhaupt geben und dann das Besondere des philosophischen Denkens vermerken, was tun wir dann?

Wir denken da »über« das Denken. Und welcher Art ist nun dieses Denken, nämlich das Denken über das Denken? Man sagt, das sei ja das philosophische Denken. Denn das Denken »über« das Denken gibt sich doch als »Lehre vom Denken«. Und die Denklehre heißt nach ihrem gelehrten Namen »Logik«. Und die »Logik« ist ein »Fach« der Philosophie. Wenn wir also eine Einleitung in das philosophische Denken versuchen, dann »treiben« wir

»Logik«. Durch die Beherrschung der »Logik« lernt man denken. Wenn wir also »über« das Denken nachdenken, sind wir schon unversehens im philosophischen Denken, durch das wir dann überhaupt denken lernen.

Das Alles ist gut gemeint. Wir lernen freilich durch jede Art Denken eben denken. Allein hier gilt es die *Einübung* in das *philosophische* Denken. Ob dazu das übliche Denken »über« das Denken, die »Logik«, der rechte Weg ist? Der herkömmliche Schulbetrieb wird von dieser Meinung beherrscht. Allein es kann einer alle Regeln und Sätze der Logik beherrschen und doch vom philosophischen Denken ganz unberührt bleiben. Aber selbst wenn das Denken über das Denken doch eine Notwendigkeit wäre, so birgt diese Art Denken für uns im Beginn allerlei Gefahren in sich.

Auch wenn wir noch gar nicht recht wissen, was »eigentlich« »Denken« ist, so merken wir doch sogleich das eine: das Denken »über« das Denken ist ein verfängliches Vorhaben. Man verliert dabei den Boden unter den Füßen. Und Bodenlosigkeit ist eine schlimme Sache. Außerdem müßten wir ja, um die Unterscheidungen des philosophischen Denkens gegen das mathematische, politische, usf. zu vollziehen, jene Arten des Denkens doch bereits hinreichend kennen. Wir müßten uns daher auf weite und verschiedenartige Gebiete hinaus wagen, wenn nicht alles ein Gerede werden soll. Und vor allem: wir müssen dabei auch und zuvor schon wissen, wenngleich nur ungefähr, welcher Art das philosophische Denken ist. Denn eben dieses selbst sollen wir abheben gegen die anderen Arten. Wir werden also immer wieder dahin gedrängt, das philosophische Denken *unmittelbar*, aus *ihm selbst* kennenzulernen. Und wie erfahren wir dies? Doch am sichersten dadurch, daß wir uns an die Gedanken eines »Philosophen« halten. Sie sind nicht nur Ergebnis, sondern Behältnis, ja das Gefüge solchen Denkens, dieses selbst. Um zu erfahren, was Musik ist, tun wir gut, z. B. eine Sonate von Beethoven zu hören. Vermutlich wissen wir oft noch nichts vom Bau einer Sonate, nichts von der Musik als Kunst, nichts vom Wesen der Kunst.

Vielmehr bleibt alles bei einem unbestimmten Eindruck. Aber

wir haben gleichwohl die Gewähr, unmittelbar in der Nähe von Musik zu sein, hier sogar von »absoluter Musik«, wie man sagt. Und wir hören ja Musik nicht, um zu wissen, was Musik sei, sondern um im unmittelbaren Haben etwas zu hören. Oder um zu erfahren, was Malerei sei, tun wir gut, z. B. ein Gemälde von Rembrandt anzuschauen. Vermutlich wissen wir noch nichts von den Gestaltungsgesetzen von dieser Kunst und von der Machart, nichts von ihrer geschichtlichen Stellung. Und dennoch stehen wir auch hier unmittelbar vor einem Werk der bildenden Kunst. Aber wir betrachten das Werk nicht, um hinter das Geheimnis des Wesens der Kunst zu kommen, sondern um im Werk selbst etwas zu erfahren.

Und so bei der Philosophie. Wir tun gut, uns in die Nähe des Gedankens eines »Denkers« zu bringen. Denn mit dem Titel »Denker« belegen wir eben jene Denkenden, die nach der Art des »philosophischen« Denkens denken. »Denker« denken ja in einem ausgezeichneten Sinne. Worin die Auszeichnung besteht, wissen wir noch nicht. Aber wir haben die Möglichkeit, in der entsprechenden Weise wie bei der Musik und der bildenden Kunst, jetzt den Gedanken eines Denkers mitzudenken und nachzudenken. Aber auch hier ist nicht die Absicht, nur zu wissen, was Philosophie ist, sondern wir trachten dahin, in solchem Denken etwas Wesentliches anzutreffen, um davon getroffen zu werden.

Allerdings entsteht, wenn wir uns genauer besinnen, sogleich eine neue Schwierigkeit. Diese nämlich, daß Beethoven ein echter Musiker, Rembrandt ein echter Maler sei, setzen wir voraus. Wir übernehmen diese Urteile aus der Überlieferung und der allgemeinen Wertschätzung. Freilich ist das »allgemeine« Urteil nicht ohne weiteres verläßlich. Oft sind die am weitesten verbreiteten Ansichten die größten Irrtümer. Und vermutlich ist Beethoven nicht deshalb ein echter Musiker, weil er allgemein und einstimmig dafür gehalten wird, sondern dieses Urteil gilt nur, weil Beethoven ein großer Musiker ist. Aber was heißt dies: ein großer Musiker? Wer entscheidet dies? Er selbst, d. h. sein Werk. Und das Geheimnis des Großen ist, daß es nicht gemessen werden kann, so

daß vielleicht gerade diese Benennung, er sei »groß«, die ungemäße ist. Die geschichtliche Überlieferung vollzieht eine geheimnisvolle »Auslese«, zu der wir ein gewisses Vertrauen haben dürfen. Was zu seiner Zeit die Launen des Tages beherrschte, ist plötzlich und für immer verschwunden. Nicht als ob es dem Wesenhaften den Platz einräumen könnte. Das Wesenhafte ist nie ständig an der Herrschaft. Vielleicht herrscht es überhaupt nicht.

So können wir auch für den Beginn wenigstens uns an die Urteile halten, die echte Denker als solche einschätzen. Unter diesen echten Denkern haben wir wiederum, wenn wir die Geschichte des abendländischen Denkens seit den Griechen bis zu Nietzsche überblicken, die Wahl, diesen oder jenen zu nennen und bei ihnen diesen oder jenen Gedanken auszuwählen.

Wir vermeiden also, um unsere Aufgabe recht zu beginnen, den verfänglichen Weg, über das Denken zu denken. Vielmehr versuchen wir einen Gedanken des einen oder anderen Denkers mitzudenken.

Dieses Vorgehen ist zwar gewagt und anspruchsvoll. Aber den Schaden tragen ja nur wir, wenn es ein Fehlgang wird. Der Gedanke des Denkers bleibt ja von unseren vielleicht mißglückten Versuchen unberührt.

Wir sind nun aber gewohnt, die Gedanken eines Denkers als sein »System« darzustellen und dieses »System« erwarten wir in umfangreichen Werken. Es kann sein, daß wir eines Tages, wenn wir ernstlich uns auf den Weg machen, durch solche Werke hindurch müssen, z. B. durch einen Dialog Platons oder eine Abhandlung und Vorlesung des Aristoteles oder durch eine Schrift von Leibniz oder durch Kants Hauptwerk, die *Kritik der reinen Vernunft*.

Aber zum Glück beruht das Denkerische auch dieser Werke nicht auf ihrem Umfang. Und es kann sein, daß, wenn wir auch nur *einen* Gedanken dieser Werke wirklich denken, plötzlich ein Licht über das Ganze fällt.

Also nicht etwa der Bequemlichkeit halber, sondern aus anderen Gründen wählen wir jetzt Gedanken zweier Denker aus, die

wir zunächst eine Strecke weit nachzudenken versuchen. Die beiden Denker sind Heraklit und Nietzsche. Der erste gehört in den Anfang des abendländischen Denkens. Er lebte ungefähr zwischen 550 und 490 (v. Chr.). Nietzsche ist der letzte Denker innerhalb der abendländischen Philosophie (1844–1900 (1889)).

Nietzsche selbst hat mehrfach über seine Verwandtschaft mit Heraklit sich ausgesprochen. Aber nicht dies ist der Grund, weshalb wir gerade diese beiden Denker zusammen nennen, denn die Verwandtschaft Nietzsches mit Heraklit besteht nur in Nietzsches Vorstellung. Und diese Vorstellung ist vielleicht die größte Täuschung, der Nietzsche zum Opfer gefallen ist.

Von Heraklit sind nur Bruchstücke überliefert. Wir dürfen fast sagen »zum Glück«. Von Kants Werken ist uns alles erhalten und sie sind in den besten Ausgaben zugänglich. Aber wie viele Deutsche wissen wirklich etwas Wesenhaftes von diesem Denker und seinem Denken? Ob ein Werk vollständig erhalten ist, entscheidet nicht über den Grund und die Art seiner so genannten »Wirkung«. Aber es kommt ja auch hier nicht auf die Anzahl derer an, auf die ein philosophisches Werk »wirkt«. Wie denn überhaupt die »Wirkung« eines Denkers von eigener Art ist. Jedenfalls ist die Zahl der Anhänger der schlechteste Maßstab, nach dem über Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit einer Sache entschieden wird. Wir wählen aus Heraklit einen Spruch, der als Fragment 7 gezählt ist (vgl. der erste Anfang).

Den Weg [zum] zweiten Gedanken bereiten wir vor durch Hinweis auf Nietzsches Schrift *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (vollendet und zum Druck gegeben Herbst 1888; erschienen erst nach Nietzsches Zusammenbruch Jan. 1889. Vgl. *Gesammelte Werke*, Großoktav Ausgabe VIII, Abschnitt »Die ›Vernunft‹ in der Philosophie«, S. 76 ff., n. 1–6, bes. n. 4. (Vgl. den folgenden Abschnitt). »Der Gedanke selbst«: Nietzsche, *Wille zur Macht* n. 493.¹

¹ Friedrich Nietzsche, *Werke* (Großoktavausgabe) Bd. XV–XVI: *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Kröner 1911.

2. Anweisungen

1. *Was hier besprochen wird, ist ganz einfach:* für die wissenschaftlichen Ansprüche so einfach, daß es kein Gewicht hat. Gegen diese Ansprüche auch keine Verteidigung nötig; sie wäre schon Mißverständnis.
2. Weil es einfach ist und geläufig und doch nicht gefaßt, *deshalb* auch nicht durch Scharfsinn *herauszubekommen. Wandlung der Haltung; muß wachsen bis einmal ein Licht aufgeht.*
3. Dazu nötig: (1) Stets Zusammenhang im Blick behalten, d. h. Gang.
 (2) Stets das Selbe immer wieder in den Blick fassen und den Gang gehen. / Wiederholung. (Nicht »weiter«; sondern immer eindeutiger auf das Selbe eingehen. Welche Haltung?)
 (3) Das, was uns seit den Griechen verloren gegangen. (Auch dort »nur« ein Anfang; und künftig nur ein anderer.) Das Griechische, nicht »historisch«, um möglichst weit zurück herleiten zu können, sondern: als Vorwarnung, Warnung und Wink.

[3. Philosophische Übungen]

Philosophische Übungen sind immer »Anfängerübungen«. Gleichwohl gibt es auch hier Unterschiede, ob wir aus einer gewissen Vertrautheit anfangen oder ganz »von vorn«, wie jetzt, wo »nichts« vorausgesetzt wird, nichts nämlich an Kenntnissen und Beherrschung der »Philosophie«.

Vorausgesetzt wird allerdings: Das Wollen zum Fragen, das Wollen zum Wissen, der Wille zur Aneignung auch von Kenntnissen, der Wille sogar zum Können des »Handwerkes«, oder um es mit dem Wort eines kürzlich gefallenen jungen Offiziers zu sagen: der Wille zur »inneren Spindordnung« (geistige Sauberkeit).

Hinderlich dagegen und *ferngehalten* sind alle nur »angelesenen« philosophischen Meinungen und Schlagworte.

Die Weise des Vorgehens:

Wechselrede: dazu nötig: *aus sich hinausgehen*. Auch vermeintlich »dumme Fragen« nicht scheuen. Sie sind wertvoller und bringen weiter als die scheinbar tiefsinnigen Behauptungen.

Am Beginn jeder Stunde einen kurzen Bericht über die vorige Stunde. (½ Stunde – 20 Minuten)

Nicht Stenogramm. Selbstständig durchdachte Wiedergabe / durchdenken. Mehrfacher Zweck:

- a) Anschluß aufnehmen an das Vorige.
- b) Das Darstellen lernen und genaues Sagen.
- c) Den Blick für das *Wesentliche* bekommen. Denn auch hier in den Übungen manches Beiläufige und sogar Abwegige, daher nötig ein bestimmter Gang und nicht ohne Gewaltbarkeit, Fragen und Erörterungen abbrechen. »Sprechstunde«.

Keine Beaufsichtigung und Schulmeisterei; aber auch kein Belieben und Kommen und Gehen ohne große Worte darüber zu verlieren: die Regelmäßigkeit des Besuches oder aber der Entschluß zum Wegbleiben, *der inneren Anständigkeit des einzelnen Teilnehmers überlassen*.

Text: Um für gewisse Leitfragen dieser Übung einen Anhalt zu haben, ist ein kurzer Text zugrunde gelegt. Lotze, kaum erstranger Denker, aber ein weitblickender Vermittler zwischen zwei Epochen. Deutscher Idealismus – Nietzsche. Das Stück enthält das 2. Kap. aus dem III. Buch seiner großen *Logik* 1874², kleine *Logik* 1843³, »Die Ideenwelt«. Eine gute Gelegenheit, zu wesentlichen Gedanken großer Denker überzugehen und diese Gedanken nachdenkend eine Einleitung in das philosophische Denken zu versuchen.

In der ersten Stunde wurden schon einige Vorbemerkungen gegeben über das, was wir hier versuchen. So ist natürlich, daß

² Rudolf Hermann Lotze, *System der Philosophie*. Bd. I: *Drei Bücher der Logik*. Leipzig: Weidmann 1874.

³ Rudolf Hermann Lotze, *Logik*. Leipzig: Weidmann 1843.

viele sich nicht sogleich zurecht finden, weil ihnen manches befremdlich vorkommt. Sie kommen von den Wissenschaften. Großes Geheule, jede Stunde etwas Neues und immer weiter. Und zumal heute.

Wir gestatten uns hier den »Luxus«, keine Eile zu haben. *Vielleicht* ist das nicht einmal Luxus, sondern Notwendigkeit; denn wir wollen gar nicht »weiter« gehen; sondern auf der »Stelle« bleiben. Welcher Art und welcher Ort die Stelle ist? Das die Frage. *Vielleicht* stehen wir schon auf dieser Stelle, nur wissen wir es nicht. Aufgabe: darauf aufmerksam machen. Ohne Eile; das Schönste wäre, wenn wir das ganze Semester nur den einen Gedanken denken könnten. Aber dazu sind wir noch nicht vorbereitet. *Das Handwerk.*

Immer *das Selbe* denken –
das Schwerste.

Die Geschichte der Denker! Narrenhaus!
Ohne Übereilung –
Handwerk.
Aufmerksam werden.

II. HERAKLIT, FRG. 7 –
NIETZSCHE, »DER WILLE ZUR MACHT«, N. 493*

Wesen der Wahrheit
Wahrheit als Richtigkeit
Wahrheit als Unverborgenheit
Objektivität

* Vgl. Vorlesung Parmenides und Heraklit, 1942¹

¹ Martin Heidegger, *Parmenides*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43. Gesamtausgabe Bd. 54, herausgegeben von Manfred S. Frings. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982, ²1992.

[4. Heraklit, Fragment 7. Das Sein des Seienden]

Wenn wir diesen Spruch² dieses Denkers nachdenken, müssen wir das Seiende im Ganzen denken und zwar das Sein und dieses in seiner Offenbarkeit, *Unverborgenheit* (ἀλήθεια). Doch haben wir den Spruch jetzt schon wahrhaft gedacht? Wir folgten bisher *nur* dem Wortverständnis und klärten ungefähr den Bereich, von dem er, in den hinein er spricht. Allein dieser Bereich des Seienden im Ganzen, des Seins, die Unverborgenheit des Seienden als solchen – dieser Bereich ist uns doch fremd; fremd und dennoch so nahe; so nahe, daß wir ihn ganz übersehen, da wir uns ja stets nur an dieses und jenes Seiende kehren und diese und jene Richtigkeit uns angeht. Denn wir können doch nicht leugnen, daß wir uns in diesem rätselhaften (zugleich befremdlichen und doch nächsten) Bereich ständig aufhalten. Nur deshalb können wir jetzt z. B. sagen: »Das Gebäude ist verdunkelt«, »Die Tür ist zu«. Was meinen wir mit diesem »ist«? Gebäude, Verdunklung; »Tür« und »Dinge« des *Gebrauches*. Aber das »ist«? Das »Sein«?

Wir stehen also im Bezug zum Seienden und damit doch überhaupt zum Sein; wie sollten wir sonst anders zu Seiendem uns verhalten und auch uns selbst als Seiende kennen; wie Nichtseiendes und Seiendes gegeneinander unterscheiden? In welcher Weise und auf welchen Wegen vernehmen wir Seiendes? Wir »sehen« die Wand, »hören« die Klingel, »tasten« die glatte Fläche des Tisches. Augen, Ohren, Hand; und auch die Nase riecht – faßt ... aber nicht sie allein. Sie erfaßt nur einiges »Seiende« – Gerüche – das Duftende. Wir riechen die Rose, die Nelke – die Tannen – aber auch Automobile und Lokomotiven – Gaswerke; Chemische Institute; Kliniken; Schulzimmer; Mannschaftsstuben. Rosen und Nelken (Duft) – Vernimmt die Nase überhaupt Seiendes? »Rosen«? Vernehmen Tiere, davon einige »Nasen« (*Riechorgane*) haben, Seiendes? Wenn Nasen entscheiden und erfassen müßten, blie-

² Heraklit, Fragment 7: Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥίνας ἂν διαγνοεῖν. »Wenn alles Seiende in Rauch aufginge, dann dürften die Nasen es sein, die es – das Seiende als Seiendes – unterscheiden«.

be »Seiendes« unzugänglich. Seiendes »riechen« wir nicht! Und »Sein« kann niemals wie Dunst und Rauch bestehen.

Aber gleichwohl besteht eine gewisse Zuordnung von Seiendem und Vernehmen des Seienden. Wie vernehmen wir Seiendes? Was ist Seiendes? Was heißt überhaupt »Seiendes« / ὄν? So fragend »denken« wir.

Zum Frg. 7: »Wenn dann«. Gesetzt das Sein des Seienden sei so und so, dann ist der Zugang zum Seienden *Hier zum voraus in gewisser Verfügung*: Je nachdem das Seiende offenbar ist als solches (in seinem Sein), ist entsprechend die Art und Möglichkeit des Zuganges.

Wesen des Seienden und seine Zugänglichkeit.	Wie aber bestimmt sich die Art und Weise, in der Seiendes als solches sich bekundet?
<i>Woher dieses Verfügen und welcher Art?</i>	

Und zugleich: Besinnen wir uns, was uns das Seiende ist, worin für uns das Seiende sein Wesen hat? Unbestimmt – verworren – und doch! (Wille zur Macht) – »*Wirklichkeit*«.

[5. Das Sein des Seienden]

1. Das Sein des Seienden und wie es sich offenbart, bestimmt die Zugänglichkeit zum Seienden.
2. Das Sein ist es, was wir denken, wenn wir das Seiende im Ganzen meinen.
3. Das Sein hat einen Bezug zum Menschen, wobei ganz unentschieden bleibt, worin dieser Bezug gründet. – Ob etwa ein Gemächte des Menschen (Was ist der Mensch – die vielen Menschen).

Wovon spricht der Spruch? πάντα τὰ ὄντα. Das Seiende im Ganzen. Wie spricht er davon und in welcher Hinsicht?

Aufgehen – zu Sein Wann

Wandeln zu –
erscheinen als –

Dann müßte die Nase <i>unterscheiden</i>	καπνός – Rauch
unter Sein des Seienden und Nichtsein.	Dunst
Unterscheidet die Nase? ρίς? Nein!	Verflüchtigtes
Nichtiges.	

Rauch – Duft? Nein.	νοῦς
	λόγος
Sein? Seiendes.	ψυχή
<i>Nach</i> -denken! →	φρονεῖν
	B 107, B 112

Erfragen das Sein. Das Nächste. »Wahrheit«: nicht *wie* Seiendes erscheint als Gegenstand, sondern »daß« Seyn west und wir inständig in ihm.

[6. Nietzsche und das Problem der Wahrheit]

Zu Nietzsche: Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert 1888, Abschnitt. »Die ›Vernunft‹ in der Philosophie« VIII, 76 ff. (Hammer. Das Zerschlagen der alten Wertetafeln und »Werte«)

Nr. 1 Die Philosophen glauben alle an *das Seiende* (gegen das »Werden«).

Das Seiende – im Gegensatz zum Werden.

Das Seiende das Bekannte, Feste, Beständige

Sein – Beständigkeit – Festigkeit – Norm.

(Gegen die »Sinne«, die ein Werden und Wechsel vortäuschen.)

Nr. 2 Heraklit soll ausgenommen werden.

Der die Sinne verwarf, weil sie die Dinge zeigten, als ob sie Dauer hätten.

Aber damit hat Heraklit ewig recht: »daß das Sein eine leere Fiktion sei«.

(πάντα ῥεῖ)

Die scheinbare Welt ist die wahre Welt.

Die wahre Welt, die seiende, ist »hinzugelogen«, »Wahrheit«.

Nr. 3 Nietzsche über die Nase:

»Die Sinne und die Wissenschaft«.

»Das Zeugnis der Sinne macht die Wissenschaft und ihren Grad aus«.

Nr. 4 Die andere *Idiosynkrasie*: »Sie besteht darin, das Letzte und das Erste zu verwechseln«. (Was ihnen das Erste sei, ist in Wahrheit das Letzte.)

»Die höchsten Begriffe« / »Der letzte Rauch der verdunstenden Realität«.

Zunächst ist uns dies alles befremdlich und doch bereits geläufig. Zunächst sieht es so aus, als ob Nietzsche ganz die heraklitische Auffassung des Seins bejahte.

Wenn das, was er dafür ausgibt, Heraklits Lehre ist.

»Sein«: Eine bloße Fiktion. Alles ist Werden – πάντα ῥεῖ.

Alles Seiende, ja das »Sein« selbst geht hier in »Rauch« auf.

»Sein«: ist allgemeinster Begriff, das Leere, der Dunst; »der letzte Rauch einer verdunstenden Realität«.

Hier ist also ernst gemacht mit dem εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοεῖν. Also müßte Nietzsche ein *Lob der Nasen* anstimmen. Das geschieht auch. Darin zeigt sich ein eigentümlicher Vorrang der Sinne und des sinnlich Gegebenen. Das Erste und eigentlich »Wirkliche« (Wirkend-Wirksame / »Eindrücke«). Denken wir uns, wir wären ohne »diese Eindrücke«. Wir stellten aber fest, daß »Nasen« so wenig das Seiende treffen, wie »Augen«, »Ohren«. Nietzsche dagegen – hier die eigentliche »Wissenschaft«, wogegen in der Philosophie, »Logik«, »Metaphysik«, »die Wirklichkeit« gar nicht vorkommt.

Wie sollen wir dazu stehen? Welches Denken begegnet uns da? Wir versuchen, in einem *Sprung* entsprechend einem Gedanken nachzudenken. Wir vergessen dabei in gewisser Weise das bisher Durchgesprochene.

Wie kommt Nietzsche zu diesen Urteilen? D. h. wie begreift er die »Wirklichkeit«?

1. *Als Wille zur Macht* / »Stillstand« – wesenswidrig für die Macht als Übermächtigung;
2. *anthropomorph* (Wobei »Mensch« doch wieder aus Welt, d. h. *Seiendes und Mensch*).
3. *Der verengte Begriff des Seins*.

Sein gegen Werden. »Werden« aber doch nicht *Nichts*. Und wenn alles *beständig* »wird«, ruht dann nicht auch noch das »Werden« und gerade dieses in der »Beständigkeit«?

Der Vorrang des Scheinens – *Vorstellens und des Vorgestellten*

»Vorstellungen« – selbst als *vorhandener Ablauf*.

Descartes: Vorrang der Gegebenheit des *Vorgestellten* und dieses selbst als Innenbleibend im »Geist« und in der Seele.

7. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* n. 493 (1885)

»Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.« (Vgl. *Der Wille zur Macht* n. 534 (1887/8))
 »Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.«

1. *Wovon* handelt dieser Spruch? Von der *Wahrheit*. Handelt er davon nur im Unbestimmten und Bezugslosen? Nein, sondern von der Wahrheit und ihrer Beziehung zum »Leben«. Der Spruch Nietzsches handelt von der Wahrheit und vom Leben. (Der Spruch Nietzsches handelt vom Seienden im Ganzen und von den »Nasen«.)

2. *Wie handelt der Spruch von der Wahrheit?*

Er sagt: *was die Wahrheit ist*. Er nennt ihr »Wesen«.

Und was ist sie? *Eine Art von Irrtum*.

Diese Wesensbestimmung *fällt offensichtlich* aus allem bisherigen Denken *heraus*, aber sogleich ist sie uns auch schon *fragwürdig*, denn sie ist offenkundig *unmöglich*.

a) *Die Wahrheit ist eine Art von Irrtum*.

Darin liegt, daß die Wahrheit ihrem *Wesen* nach in den Bereich des Irrtums gehört, eigentlich und zuinnerst Irrtum ist.

Wir sperren uns aber sofort und entschieden gegen diese Wesensbestimmung der Wahrheit, und das aus zwei Gründen.

α) deshalb, weil ja so die Wahrheit offenkundig um ihre Würde und ihren »Wert« gebracht wird. Die hier ausgesprochene Entwürdigung der Wahrheit könnte schon genügen, uns zur Ablehnung von Nietzsches Satz zu bringen. Das »natürliche Gefühl« sagt uns eindeutig: *unmöglich*. Der Satz Nietzsches ist die reine Willkür, eine Verstiegtheit des Denkens, die sich von aller »Wirklichkeit« entfernt. Hier haben wir ein klassisches Beispiel für die Mängel an Wirklichkeitsnähe bei den Philosophen. Wir brauchen gar nicht erst weiter über den Satz nachzudenken, um über seine Verwerflichkeit im Klaren zu sein. Aber auch wenn wir das tun, dann wird das »unmöglich« vollends klar und ins Recht gesetzt. Denn

β) was soll das heißen, Wahrheit ist Irrtum? Denken wir doch einfach darüber nach, was »Irrtum« bedeutet. »Irrtum« liegt da vor, wo wir uns »irren«; d.h. doch: eine Sache nicht so fassen und darstellen, wie sie in Wirklichkeit ist. Z.B. die Meinung und der Satz »die Sonne dreht sich um die Erde« ist ein »Irrtum«. (Aber wir »sehen« doch, daß sie sich um die Erde dreht – den Bogen ihrer Bahn von Osten nach Westen. »Sehen« wir und hat je ein Mensch gesehen, daß sie sich um die Erde dreht? – Also umgekehrt entspricht es den Tatsachen: Die Erde dreht sich um die Sonne. / Hat das etwa schon je ein Mensch gesehen?) Jedenfalls: der Satz: Die Erde

dreht sich um die Sonne, entspricht »eher« und besser dem Wirklichen als der andere. Weil er den Tatsachen entspricht, ist er wahr; der andere ist unwahr; irrig. Was ist also der Irrtum? Er ist anderes als Un-Wahrheit. Und Unwahrheit? Das ist offenbar eine Art von Wahrheit, nämlich die Unart; so wie z. B. ein Unwetter die Ab- und Unart des Wetters ist. Wir sagen auch bei einem starken »Unwetter«, »das ist einmal ein Wetter«! Un-wetter ist zuerst und eigentlich »Wetter«, Wirkungszustand; so ist Un-wahrheit eine Art von Wahrheit. Unwahrheit das ist Irrtum.

Wir haben also folgende »Sachlage« vor uns, wenn wir von Nietzsches Satz ausgehen und ihn durchdenken. Die Wahrheit ist eine Art von Irrtum. Irrtum ist Unwahrheit. Wahrheit ist eine Art von Unwahrheit. Unwahrheit ist eine »Art« von Wahrheit. *Die Wahrheit ist eine Art von Wahrheit.* / »Zirkel« (vgl. Ergänzung 16).

Wenn dieser Satz überhaupt einen Sinn, d. h. zunächst, für uns verständlich sein soll, dann muß Nietzsche die »Wahrheit«, deren Wesen er als eine »Art von Irrtum« bestimmt, in einem eingeschränkten Sinne nehmen, denn sie ist ja nur eine *Art* von Wahrheit. Anderenfalls muß er die eingeschränkte logische Wahrheit auf eine weiter und allgemeiner bestimmte Wahrheit zurückführen und gründen; oder jedenfalls voraussetzen. / *Klärung.* Das leuchtet ein, wenn wir wieder zum Satz zurückkehren. Da wird »Wahrheit« aus »Irrtum« erklärt und verständlich gemacht. Das, was uns etwas klärt und klarer macht, muß selbst von sich aus das Klarere und Verständlichere für uns sein. Und meist ist es jenes Verständliche, das sich »von selbst« versteht und dies so entscheiden, daß wir uns erst gar nicht eigens daran kehren; wir berufen uns darauf. Wahrheit ist eine Art von Irrtum.

»Irrtum« (vgl. den Satz über Erde und Sonne) ist Unwahrheit; das Nichtentsprechen. Und »Wahrheit« ist dann, genauer ist zum voraus bestimmt als Entsprechung; Anmessung an die Wirklichkeit. Das Sich-Richten des Aussagens und Denkens und Auffassens nach dem Wirklichen. Wahrheit ist Richtigkeit des Vorstellens; und dieses richtige Vorstellen spricht sich aus in Aussagen und

Sätzen, z. B. »der Hörsaal (H. 54) ist beleuchtet«. Diese Aussage ist richtig, eine unbestreitbare Wahrheit; also eine »Wahrheit«. Jede Wahrheit ist kostbar. Wir schreiben, um sie nicht zu verlieren, diese »Wahrheit« auf. Auf einen Zettel und nehmen diesen mit nach Hause. Heute abend, vielleicht gegen 11 Uhr, erinnern Sie sich vor dem Einschlafen an die heutige Übung und nehmen die Notizen noch einmal vor und lesen den Zettel mit der »Wahrheit«.

»Der Hörsaal 54 ist beleuchtet«. Wie? Eine Wahrheit? Wir sprechen den Satz. Entspricht er der Wirklichkeit? Der Hörsaal 54 ist ganz gewiß leer und dunkel. Also der Satz ist unwahr. Merkwürdige »Wahrheit«. Der Satz war vielleicht nicht genau gefaßt. Wir müssen sagen: der Hörsaal 54 ist jetzt beleuchtet. Aber so erst recht unwahr geworden. Die Wahrheit ist eine Unwahrheit geworden. Oder war er immer schon eine Unwahrheit? Allein, vielleicht haben wir da ein künstliches Beispiel gewählt. Nehmen wir ein solches aus dem »Leben«.

Eine amerikanische Zeitung berichtet auf der ersten Seite mit einer großen Balken-Überschrift: »Großer Erfolg. 38 japanische Flugzeuge abgeschossen«. Die Meckerer, die es vermutlich auch bei den Amerikanern gibt, sagen: natürlich, Zeitungspropaganda. Aber siehe da: das japanische Kaiserliche Hauptquartier berichtet seinerseits: bisher gingen 38 Flugzeugen verloren. Also doch; die amerikanische Zeitung sagt die *Wahrheit*. Und die *Wahrheit bleibt bestehen*; wir sagen: sie ist unbedingt richtig. Der gegnerische Bericht hat nun allerdings vorausgeschickt, daß 96 USA-Flugzeuge vernichtet seien. Davon steht nichts in der USA-Zeitung; jedenfalls nicht in der Balken-Überschrift; vielleicht ist es irgendwo hinten in einer Ecke; für alle Fälle.

Wie steht es dann mit dem Leitsatz: »38 japanische Flugzeuge abgeschossen«? Er ist »unbedingt wahr«; denn es entspricht doch der Tatsache, daß 38 japanische Flugzeuge tatsächlich, in Wirklichkeit, kaputt sind. Der Satz ist richtig; ist er »unbedingt wahr«? Der Satz ist »richtig« – sogar in einem zweifachen Sinne:

1. er entspricht dem gemeinten und genannten Tatbestand;
2. er ist angemessen der Aufgabe, die öffentliche Meinung rich-

tig zu lenken; also bei Kriegsausbruch nicht sogleich mit Niederlagen aufzuwarten und die Stimmung herabzudrücken.

Der Satz ist richtig und er führt doch in die »Irre«. Denn er läßt das andere, die 96 zerstörten amerikanischen Flugzeuge nicht sehen. Der Satz ist richtig, aber er ist nicht »unbedingt wahr«; nur unter der Bedingung, daß von dem Genannten die Rede ist und dieses für »das Wirkliche im Ganzen« genommen wird.

Der Satz ist richtig; also, wenn Richtigkeit, »Entsprechung des Vorstellens zum genannten Tatbestand«, das Wesen der Wahrheit ausmacht, ist der Satz eine Wahrheit. Aber der Satz führt zugleich irre und zwar bewußt. Er ist eine Art Irrtum. *Also Wahrheit ist die Art von Irrtum.* Welche Art? Nietzsche führt fort: »ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnten«. Welche Art lebendiger Wesen ist gemeint? Pflanzen, Tier, Mensch? Die bestimmte Art von lebendigen Wesen sind offenbar »die Menschen«. *Und Nietzsches Satz* – vordem befremdlich und versteigend und lebensfremd und abstrakt, wie »lebensnah« ist er? Und geschrieben 1885; heute schreiben wir 1941. Nietzsche schreibt 1884 in Venedig: »Mein Werk hat *Zeit* –, und mit dem, was diese Gegenwart als *ihre* Aufgabe zu lösen hat, will ich durchaus nicht verwechselt sein.« Fünfzig Jahre später (also 1934) werden vielleicht einigen »die Augen dafür aufgehen, *was durch mich getan ist.* Augenblicklich ist es nicht nur schwer, sondern durchaus unmöglich (nach den Gesetzen der »Perspektive«), von mir öffentlich zu reden, ohne nicht grenzenlos hinter der Wahrheit *zurück-zubleiben.*«

Merkwürdige Sache, *die Philosophie!* Vielleicht gar nicht so *abstrakt*, vielleicht gar keine Theorie; vielleicht ist sogar die so genannte »Wirklichkeit« nur wirklich auf dem Grunde von Theorien. »Pragmatismus« – amerikanische »Philosophie«, aber damit ist der Gehalt des Nietzscheschen Satzes noch nicht ausgeschöpft.

Zu Beginn der Erläuterung des Satzes über die Wahrheit wurde vermerkt, er sei »paradox«. Und »para-dox« wurde bestimmt als das, was gegen die geläufige Ansicht geht. Nun zeigt sich: diese Bestimmung der Wahrheit geht durchaus nicht gegen die öffentli-

che Meinung und das Gewohnte. Wir hören jeden Tag die »Wahrheit« solchen Wesens. Ja, sogar die öffentliche Meinung selbst, die δόξα, wird nur durch dieses Wesen der Wahrheit gemacht und ihm gemäß gestaltet. Wie soll dann noch dieses Wesen der Wahrheit »paradox« sein?

Diese Bestimmung der Wahrheit ist auch nicht revolutionär; sondern setzt ja den alten zweitausendjährigen Wahrheitsbegriff voraus: Wahrheit als Richtigkeit, Angleichung, adequatio, ὁμοίωσις. Damit nun auch gezeigt:

1. daß diese Bestimmung des Wesens der Wahrheit nicht die willkürliche Erfindung eines vereinzelt Denkens ist;

2. daß dieses Wesen der Wahrheit auch nicht von irgendwelchen Zeitgenossen ausgedacht und »durchgesetzt« wird, sondern daß die Zeitgenossenschaft und das ganze Zeitalter selbst bereits in diesem Wesen der Wahrheit gründet und ihm ausgesetzt bleibt und nur seine Vollstreckung übernimmt.

Aus all dem erkennen wir, daß das von Nietzsche gefaßte Wesen der Wahrheit in die letzten Zusammenhänge des Seienden im Ganzen hinein weist. Diesen müssen wir nachgehen, wenn wir Nietzsches Bestimmung des Wesens der Wahrheit vollständig begreifen wollen. Diese Zusammenhänge sind auch in Nietzsches Satz angedeutet. Wesen der Wahrheit auf »Leben« bezogen. Wahrheit: solches, ohne das nicht leben könnten lebendige Wesen von der Art des Menschen.

Die negative Fassung positiv genommen lautet dann: Wahrheit ist eine notwendige Bedingung des Lebens des Menschen, sofern die Wahrheit eine Art von Irrtum ist. Wahrheit ist die für das menschliche Leben notwendige Art des Irrtums.

Der zweite Satz faßt diesen Gedanken kurz auf das Wesentliche zusammen: »Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.« Somit erheben sich zur weiteren Erläuterung des Satzes zwei Fragen:

1. Was versteht Nietzsche unter »Leben«?
2. Was heißt für Nietzsche »Wert«?

Zu 1.) Was heißt »Leben«? Wenn wir so fragen, suchen wir nach einer Bestimmung, die das »Leben« umgreifend bestimmt.

»Lebendiges«: Pflanze, Tiere, Menschen. Was ist das? Wirkliches. Seiendes. Aber »Stein«, Fels, Gebirge und Meer, Himmel, Stern, Hund ist auch, also Seiendes. Leben, eine Art zu sein; eine unter anderen? Oder die *höchste und eigentlichste*, so daß Sein im eigentlichen Sinne nichts anderes besagte als »Leben«. So denkt in der Tat »Nietzsche«.

Eine Aufzeichnung aus derselben Zeit Juli 1885/86 (*Wille zur Macht* n. 582) lautet: »Das ›Sein‹ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ›leben‹. – Wie kann also etwas Totes ›sein‹?« Hier wird »Sein« als »Leben« begriffen; »wir« haben keine andere Vorstellung vom Sein. Wer »wir«? Nietzsche und seine Zeit? Oder schon vorher oder überhaupt zu jeder Zeit und überall? Die Frage soll hier nicht mehr erörtert werden. In jedem Falle nicht nur Nietzsche, sondern vorher schon. → Aristoteles, Ζωή. Vgl. Hegels Zitat am Schluß der *Enzyklopädie*.³ »Sein« vom »Leben« her; »Sein«, in einem späteren Manuskript. F-H. 87 (*Wille zur Macht*, n. 581) schreibt Nietzsche: »Sein« als Verallgemeinerung des Begriffes »Leben« (atmen), und Nietzsche setzt aufreihend dazu: »beseelt sein«, »wollen, wirken«, »werden«.

»Sein« ist »Werden«; darin kommt der Charakter des Seins (die Lebendigkeit) in der allgemeinsten Form zum Ausdruck. Dieses »Werden«, aber doch als Leben und »Leben« seit Platon und Aristoteles bestimmt durch ψυχή, »Seele«.

Daher schließt Nietzsches Aufzeichnung: »Die ›Seele‹, das ›Ich‹ als *Urtatsache* gesetzt; und überall hineingelegt, wo es ein *Werden* gibt.«

(1) Seele als »Ich«.

(2) Das Ichhafte als das Lebensartige.

(3) Dieses hineingelegt, vgl. *Wille zur Macht* II. Buch: »Ursprung«.

Sein = Leben = Werden = Wollen. *Wollen – Willen*. Wesen des Willens? *Erst von da Wesen des Seins als Werden* und des Werdens

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Heidelberg: August Oßwald ²1827.

als Sein. Zunächst naheliegende Versuche der Bestimmung des Wesens des »Willens«. Wollen als »Streben nach etwas«, Begierde, aber Begierde verzehrt die Begierde und beseitigt sich selbst. Wollen dagegen? Wollen: »ich will«, »wir wollen«. *Rätselhafte Vieldeutigkeit* sogleich: wie überall in allen Stufen der bisherigen Betrachtung. Diese Vieldeutigkeit nicht zufällig. Was ist der Wille im Wollen? Das eigentliche Willenshafte?

Vgl. Kant: Wollen = Wirken nach Begriffen. Wille als Kausalität.

Streben

Begierde

Wunsch

Trieb

Drang

Wille

Wille zur Macht

Schelling: der Wille zum Willen ist der Verstand: das Vorstellen des Allgemeinen, Universalen. Wille ist eigentlich Universalwille – *Wesenswille*. Und *Wesen*?

Wollen – *Sichwollen* / auf sich selbst zurückgehen – sich verschließen – Anhalten – Anziehen. Grundsinn: und zu sich selbst hinausgehen – öffnen.

Wille der Liebe. Wirken lassen des Grundes, als das, wogegen die Einigung sein kann, um Einheit zu sein.

Wollen ist Sichwollen. Sich? Sichselbst. Aber was ist dieses wollende Selbst? *Der Wesensspielraum für das Wesen des Willens. Wie gefügt und wie je das Wesen entschieden?* Nach dieser Vorbetrachtung versuchen wir jetzt zu klären bzgl. Nietzsche:

Was heißt »Leben«? Vgl. unten S. 177.

Was heißt »Wert«?

1. »Leben«: ein anderer Name für »Sein« / *Vorgreifend*:

a) Sein = Wirken (Werden) und »Wirken« ist *Wollen*.

Wille aber ist *Wille zur Macht*.

b) dann muß das Wesen des Wirklichen, die Wirklichkeit, das Wirkliche und Wirkende im Wirklichen der *Wille zur Macht* sein.

Erinnern wir zwischendurch an Heraklits Spruch: πάντα τὰ ὄντα – καπνός, alles Seiende und Sein; und jetzt wieder; zunächst scheint es, die beiden Sätze handeln von ganz verschiedenen Sachen; jetzt *das Selbe*. Sein des Seienden; Sein des »Allgemeinen«; entsprechend wie »Gerechtigkeit« zum Gerechten. Seiendheit des Seienden. »Metaphysik«; »metaphysisch«; vorläufige Klärung des Wortes; seine Entstehung.

Logik – Physik – Ethik.

Die Ordnung der »Schriften« des Aristoteles μετὰ τὰ φυσικά
μετὰ – nach – hinterher / hinüber zu a) buchtechnisch
»Meta-morphose der Pflanzen« / Goethe b) inhaltlich
»Metakritik« – Herder

Fragen nach und Bestimmen der Seiendheit des Seienden = »Metaphysik«. »Der Wille zur Macht« – das Wesen des »Seins« – Seiendheit des Seienden. Also: der Wille zur Macht der metaphysische Grundwert in Nietzsches Philosophie. Daher berechtigt als *Titel* des geplanten *Hauptwerks*. (Vgl. Ergänzung 19: Bemerkung über die nachträgliche Herausgabe des geplanten Hauptwerkes »Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte« 1906/1911. (*Der Wille zur Macht*, n. 483 u. 1067.)

»*Der Wille zur Macht*«. *Einige Hinweise*, daß Nietzsche keinen Zweifel gelassen hat, daß er das Wirkliche des Wirklichen denkt, wenn er den Willen zur Macht denkt und dies die entscheidenden Jahre hindurch.

1. In einer Aufzeichnung »Zum Plan« des Hauptwerkes 1885 (XVI / S. 415, n. 8): »Der Wille zur Macht ist das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen«, gemeint: wenn wir uns selbst erfahren und bedenken.

(Unser Intellekt, unser Wille, »Unsre Triebe sind reduzierbar auf *den Willen zur Macht*«.) Also nicht nur unsere Existenz und unser Leben, unser menschliches Sein, sondern *jedes Seiende* ist Wille zur Macht, alle Bereiche des Seienden durchherrscht vom Willen zur Macht.

2. Vgl. *Wille zur Macht* n. 702 (März-April 1888). (Bereich des »Lebendigen« und im engen Sinne) »das Protoplasma streckt seine Pseudopodien aus, um nach Etwas zu suchen, das ihm widersteht, – nicht aus Hunger, sondern aus Willen zur Macht.«

↓ (nicht aus Mangel)

↓ (sondern aus Fülle)

Überwindung, Aneignung, Einverleibung, Ernährung und Fressen sind bereits Folgeerscheinungen des Willen zur Macht (des Stärkerwerdenwollens).

Hier deutlich → Wille zur Macht ist also ein Widerstand-Suchen (Bezugnahme auf Gegen-Willen.)

3. *Bereich der Natur überhaupt* – neuzeitlicher Begriff: »Kraft«. »Energieprinzip«, *vorherrschend* im naturwissenschaftlichen Denken; Leibniz (vis) – energetisch.

n. 619. (1885) »Der siegreiche Begriff ›Kraft‹, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm ein innerer Wille zugesprochen werden, welchen ich bezeichne als ›Willen zur Macht‹.« »Ergänzung«!

4. Das Ganze des Seienden, die Welt ist Wille zur Macht; nicht nur »Natur«. n. 1067 (1885) und überarbeitet als Schlußstück von den Herausgebern gesetzt: »*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem*«.

5. Die schärfste Fassung, an zwei Stellen und wie als Zwischenbemerkung. a) *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886) 5. Hauptstück hier n. 186. Die Rede von der »Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist«. b) Wille zur Macht n. 693 (März / April 88) »Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist«.

Was ist nun der Wille zur Macht selbst?

1. *Wille zur Macht* im zusammengesetzten Titel.

2. Die Bestandteile – für sich »klar«, und die Zusammensetzung

a) Wille →

b) Macht → im Ganzen Wille zur »Streben nach« – Trieb,
Drang

c) zur → Macht – »Ziel«

a) »Wille«, doch bereits fragwürdig und dennoch, bei uns selbst, vorfindlich, wir selbst *wollende Wesen, Selbstbeobachtung, »Psychologie«*; aber Nietzsche über »*Psychologie*«! → nicht Wille zur Macht psychologisch, sondern physisch aus Wille zur Macht, »*als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*«. *Jenseits* n. 23. *Anweisung* und gemäß dem Leittitel nicht ohne »die Macht« zu denken.

b) »Macht«? Auch hier wie vorher (»Wille«) ein einzeltes Wort; und nun die Aufgabe, aus dem Wort das Wesen des Genannten und Gemeinten herauszudröseln und, wo möglich, in eine schulgerechte Definition zu spannen. So nicht, sondern erst nur *Anstoß zur Besinnung*. Das Wesentliche nicht *die grundlose Formel*, sondern *Wachwerden* für das Wesentliche; Pfade und Wege versuchen.

Macht- »Mögen«. 1. es »mag« sein / »können«.

Macht 2. ich »mag« diese Speise, diesen Weg,
diesen Menschen nicht.

Gewalt

Kraft *κρίνειν* / »ab-wägen« »schätzen« – »gern haben«

Wucht »unterscheiden« »vorziehen«

Vermögen »bewerten«

Herrschaft Macht – Ohnmacht – Vermögen – Unvermögen –
Vollmacht – Berechtigung – Verfügen

Macht – *Gewalt* – *Gewalttätigkeit* – *Gewaltsamkeit*

»Macht des Schönen« – »Macht der Liebe«

Ohne Gewalttat

»*die Mächte*« – die »Westmächte« – »*die großen Mächte*«

eine »Seemacht« – Ranke

»mächtig«: 1. »seiner Sinne nicht mehr Herr«.

2. »großartig«, über das gewöhnliche Maß hinaus,
ein »mächtiger Sturm«.

Reich und geheimnisvoll, was im Wort genannt (das Sein und seine Wahrheit); »zur Macht kommen«; »Machtergreifung« / »Herrschaft«.

Macht als *Verfügen über die Mittel der Durchsetzung und Behauptung* des Willens: dazu Gewaltanwendung; Erzwingen – Widerstand mit »Gewalt« brechen.

Was »Macht« sei, läßt sich vielleicht am besten »historisch« ausmachen; historische Betrachtung der »Machtpolitik«, der »Machtstaaten« (Wohlfahrtsstaat), *Macchiavelli*.

Historisch? Ja und nein: den Wesensbegriff schon vorausgesetzt und ohne Grund und Wesensart gelassen. Anstöße, Wachwerden, Wege dahin – »unterwegs«.

Nietzsche spricht vom Willen zur Macht. Also »Macht« »das Ziel« des Willens; wohin er will und wo er noch nicht ist als Wille zur Macht – »Mangel« – »Romantik«? Wille zur Macht also noch nicht Macht??

Bei aller Unbestimmtheit dessen, was Wille, was Macht, was Wille zur Macht heißt, dennoch einen Fingerzeig: Wille zur Macht als *Sein des Seienden*, das »Allgemeine«? Dennoch nicht durch »Abstraktion«; die einzelnen Bezirke und Felder »des Seienden«, so schon als Wille zur Macht »ausgelegt«. »Zirkel« – »Sprung«! Daraus deutlich: *hier andere Wege als sonst – und jetzt erst Nietzsche selbst hören*. Wille zur Macht genannt im zweiten Teil von Also sprach Zarathustra 1883. »*Von der Selbst-Überwindung*«; daß gerade *hier* das Wort fällt! Hier sagt Nietzsche sein Wort vom »Leben« und »von der Art alles Lebendigen«.

Leben – Wille zur Macht: »Sichselbst-befehlen« – »Herrsein wollen« – »Schätzen«

Befehl – Imperativ »Befehlen können« – »die Macht stehlen«

Sich-selbst-das Gesetz geben »Gewalt üben«

(»die verborgene Liebe«)

»die höchste Güte«: »die schöpferische«

Befehlen: den unbedingten Vollzug einer Handlung fordern, so daß die Forderung zugleich unbedingte Ausführung ist.

Leben- ↓ das ständige Sich selbst überwinden. (Selbst = Wille zur Macht)



im Sinne des Obenbleibens durch Höhersteigen in der Macht.

Wesen des Willens: daß er (Ermächtigung) Wille *zur Macht* ist

Wesen der Macht: »*Wille zur*«, d. h. Machtsteigerung.

Wesen des »zur«: »*das Schätzen*«, Macht nicht Ziel als das »Außerhalb« des Willens, sondern Wesensbezirk des Willens. Andererseits Macht: selbst Wille zu mehr Macht.

Macht = »Wille« – »dasselbe« im Sinne einer wesenhaften Zusammengehörigkeit. *Was will der Wille zur Macht?* – »*Sich selbst*«, d. h. *das Wollen*. »*Selbstüberwindung*«, *Übermächtigung*, Willen zum Wollen. Sich-selbst-wollen als Macht zur Macht.

Das Wesen des Machtens: Die Machtsteigerung im Sinne der Übermächtigung der jeweiligen Machtstufe. Das bloße Festhalten der Machtstufe ist Stehenbleiben und Beginn der Ohnmacht: »*Sinken*«. Der Gegensatz zum »Wille zur Macht« ist nicht: »Wille zur Macht« ↔ Besitz der Macht, sondern einander entgegen sind:

Wille zur Macht = Ohnmacht zur Macht.

Macht zur Macht – *Ermächtigung zur Übermächtigung*.

Wille zur Macht hat sich selbst zum »Ziel« – »Ziel in ihm selbst« / »Ziel«? Der Schrecken für den Willen zur Macht ist der Schrecken vor der Leere im Sinne des Aufhörens des Wollens. Daher gilt vom Willen: »Eher will er noch *das Nichts* wollen als *nicht* wollen«. (*Zur Genealogie der Moral*, 3. Abh. n 1.)

Das Nichts wollen = Verneinung, Vernichtung, Verwüstung wollen; denn hier besteht immer noch die Möglichkeit des Befehlens und Sichübermächtigens.

Macht: Befehl zu mehr Macht – das δαίμόνιον – die weisende, nicht ruhende, »befehlend«-treibende Stimme gehört zum Wesen der Macht: »*Dämonische der Macht*«!! Übermächtigung: Übersteigerung: 1. Steigern, Steigerung, Machtsteigerung. Ermächtigung: von Macht aus (Machtstufe geführt) 2. Sichere Stufe –

»Werden«, aber gleichwohl *ständige Änderung*, das *Nichtstillstehen*, also *doch* »Fließen«, nur eben nicht »dinghaft«. Vgl. Wille zur Macht n. 1067.

Wille zur Macht als Wesen des Lebens. *Wille zur Macht in sich selbst Grund und Bestand des Wesens der Werte.*

Wille zur Macht und »Wert-denken« → Alles Denken von da
gedeutet, d. h. auch
im
→ früheren Denken
Wertsetzungen
(Moral).
→ d. h. jetzt *Umwertung*
der bisherigen Werte!

»Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt«. Inwiefern etwas Bedingung ist der Erhaltung oder Steigerung des Willens zur Macht, darauf kommt es eigentlich und allein und d. h. zuerst an. Der *Wert* der *Wahrheit* für das Leben? »Der Wert für das Leben«, d. h. *der Charakter der Bedingung für den Willen zur Macht* entscheidet *über das Wesen*; darüber, was die Wahrheit ist – ein notwendiger, aber nicht der hinreichende und zureichende, den Willen zur Macht eigentlich bestimmende Wert zu sein. Kunst als *Stimulans* des Lebens.

Zusammenfassung der Antwort auf die zwei Fragen (vgl. oben S. 170).

1. Was ist »*Leben*«? Die Wirklichkeit des Wirklichen: die Wirklichkeit aber ist der Wille zur Macht.

2. Was ist »*Wert*«? Die vom Willen zur Macht selbst für ihn selbst gesetzte Bedingung seiner selbst.

Zum »*Leben*«, d. h. zum Willen zur Macht gehören wesenhaft die »*Werte*«. *Wenn* also »*Wahrheit*« eine notwendige Bedingung des Lebens ist, ist die Wahrheit ein Wert, d. h. die Wahrheit hat ihr Wesen darin, ein Wert *zu sein*. Die Wahrheit »hat« nicht nur einen »*Wert*« für das Leben. Die Wahrheit »ist« ein Wert. Welche Art Wert ist die Wahrheit? *Wie verhält sich der Wille zur Macht zur Wahrheit?*

Erneut wird die Frage notwendig: Was ist »Wahrheit«? Gesagt wurde: sie ist eine Art von Unwahrheit; also Un-Wahrheit, also doch auf und zuvor schon »*Wahrheit*«. Un-Wahrheit – Wahrheit, Nietzsche hält das Wesen für ausgemacht. Un-Wahrheit ist: *Nichtentsprechen* des Wirklichen. Wahrheit – Entsprechung des Wirklichen. Was entspricht? Der Ausspruch, die Aussage, das Vorstellen – Denken. Das Vorstellen von Etwas als das und das; das Für-wahr-halten (*Der Wille zur Macht*, n. 507).

Das Entsprechen ist Übereinstimmen mit dem Wirklichen. *Das Sichrichten nach* dem Wirklichen. *Richtigkeit*. »Ausgerichtet« darauf. *Gerade* – hin – das *Rechte*. Also muß, wie immer Nietzsche auch die *Unwahrheit* als Wesen der Wahrheit faßt, das allgemeinste Wesen der Wahrheit in der *Rechttheit* liegen. Das Rechte hier: das dem Wirklichen, der Sache gerecht werdende, das *Sachgerechte*. Wahrheit also als »*Gerechtigkeit*«.

Allein »Gerechtigkeit« ist hier *ganz* aus dem *Wesensbereich* dessen bestimmt, wohin die Wahrheit als Wert gehört, d. h. aus dem Willen zur Macht.

Wahrheit ist Charakter des Aussagens, Vorstellens. Vorstellen neuzeitlich als Vergegenständlichung: zum *Gegen-stand* machen, Ent-gegen-stehen machen, zum *Stehen* bringen, also *Stillstellen*.

Das Wirkliche aber als Wille zur Macht ist Werden. Also ist das Vorstellen wesenhaft – *nicht entsprechend*. Das Stillstellen – aber nötig, weil so ein Bestehendes gesichert und dieses *notwendig* zur *Erhaltung*.

Nietzsche bleibt nicht nur in der *Kennzeichnung der Wahrheit* als *Charakter des Vorstellens* innerhalb der Überlieferung der Metaphysik, sondern auch in der Bestimmung dessen, womit die Wahrheit übereinstimmt. Dieses ist der Gegenstand, das *Beständige*. Und so wird von altersher, seit Platon vor allem, »*das Seiende*« begriffen. Das Wahre ist deshalb das Seiende und das Seiende ist das Wahre. Statt »*das Seiende*« sagt Nietzsche gleichfalls im Sinne der metaphysischen Überlieferung auch »*das Sein*«. »Das Sein« ist unterschieden gegen die »Wirklichkeit«, sofern deren Wesen

im Werden besteht. Das Sein ist ein Schein des Wirklichen (d. h. Rauch der verdunstenden Realität.)

8. Zusammenfassung der Vorbetrachtung der Sprüche
von Heraklit und Nietzsche
(Übergang zur Einübung einiger einfacher Überlegungen)

Zwei Sprüche zweier Denker aus verschiedenen Zeitaltern. *Heraklit* vom *Seienden im Ganzen* (Sein). *Nietzsche* von der *Wahrheit* (Wille zur Macht – Wirklichkeit).

Heraklit vom Seienden im Ganzen (Sein) und dabei die Nasen, die Weise des Vernehmens und d. h. zugleich das Sichzeigen des Seienden selbst: (»Wahrheit«). Nietzsche von der »Wahrheit«, (Wille zur Macht), scheinbar – Un-wahrheit, aber so doch auch und gerade Wahrheit. Das Wesen der Wahrheit ist *irgendwie Grund und Bereich in all solchem Denken*, dessen Rätselhaftigkeit uns bereits traf. (Vgl. »Ideenwelt« – ἰδέα (Seiendheit und Wahrheit)).

Von Nietzsches Spruch aus am ehesten zu ersehen, wie Wesen der Wahrheit schon zugrunde liegt. Wir suchen jederzeit und eifrig[?] das Wahre – und wissen nichts vom Wesen des Wahren, d. h. von der Wahrheit. Wie sollen wir da suchen und uns dafür und dagegen ereifern?

Zunächst gezeigt durch eine anscheinend nur formale Überlegung. Wahrheit (im Sinne Nietzsches) ist eine Art von Irrtum. Irrtum ist Un-Wahrheit. Wahrheit (im Sinne Nietzsches) ist eine Art von Un-Wahrheit. Un-Wahrheit ist nicht nur Fehlen von Wahrheit (Ausbleiben), sondern die *Ver-fehlung* von Wahrheit, Wahrheit in gewisser Weise beansprucht, aber nicht erreicht, sondern statt dessen etwas Anderes, die *Verkehrung* von Wahrheit. *Verkehrung* von etwas ist Erhaltung des Selben, aber zugleich Abwandlung.

Un-Wahrheit als Verkehrung von Wahrheit ist irgendwie »Wahrheit«. Die besondere Art von Unwahrheit schließt ein besonderes Wesen der Wahrheit in sich ein. Wahrheit (im Sinne Nietzsches) ist *Wahrheit* – im Sinne von? Wir behaupten: ein

Sinn von Wahrheit, wie sie in ihrem Wesen seit langem geläufig ist. Dieses geläufige Wesen von Wahrheit bestimmt uns überall. Dieses geläufige Wesen wird daher auch dort immer wieder ausgesprochen und in Anspruch genommen, wo die Besinnung eigens von der Wahrheit handelt.

Das überlieferte, geläufige Wesen der Wahrheit ist bestimmt in einer aus dem frühen Mittelalter stammenden Formel. Veritas est adequatio rei et intellectus. Vgl. Thomas von Aquin. Quaestiones de veritate qu. I. a.1. Man übersetzt gewöhnlich: *Wahrheit ist die Übereinstimmung (Angleichung) der Aussage mit dem Wirklichen*. Weil diese Formel aus dem Mittelalter stammt und das Mittelalter bekanntlich »finster« ist, hält man oft auch das in der Formel Gefaßte, die Wesensbestimmung der Wahrheit, für »mittelalterlich«, zurückgeblieben, unkritisch. (Vgl. Neukantianismus – Wissenschaftstheorie).

Der aufgeklärte, kritische Mensch, und der naturwissenschaftlich gebildete zumal, weiß, daß wir ja die *Dinge selbst gar nicht erkennen*, wie sie sind; wie also »Übereinstimmung« damit? »Wahrheit« deshalb anderes; vgl. Descartes (De natura mentis humanae. Quod ipsa sit notior quam corpus), vgl. auch die »kritische Philosophie« Kants. Diese aufgeklärten und kritischen Ansichten sind aber sehr unkritisch und ahnungslos.

1. Das, was jene geläufige Formel ausspricht, ist nicht eine vom Mittelalter erst aufgestellte Wesensbestimmung der Wahrheit, sondern sie stammt aus dem griechischen Denken und zwar von Aristoteles.

»Kategorie« – περί ἑρμηνείας – λόγος
ὁμοίωσις νοημάτων καὶ πραγμάτων.

2. Was die Formel ausspricht, ist das Wesen der Wahrheit, wie es auch in der nachmittelalterlichen Zeit, also in der »*Neuzeit*« bis zur Stunde und auch von Nietzsche von vorhinein festgehalten wird, d. h. was man unter Wahrheit versteht, was der Name sagt, die Grundzüge des Wesens der Wahrheit, gilt als ausgemacht. Wir nehmen dafür einen *Denker der Neuzeit zum Zeugen*, der gewiß nicht in den Verdacht gestellt werden kann, er sei unkritisch gewe-

sen: *Kant*, dessen Hauptwerk trägt den Titel: »*Kritik der reinen Vernunft*«. Hier steht folgendes zu lesen (A 57/58, B 82/83): »Die alte und berühmte Frage ... was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte«.

»Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt.« Aber vielleicht hält Kant noch fest am üblichen Wahrheitsbegriff; inzwischen über ein und ein halbes Jahrhundert vergangen, eine veränderte Welt. Wir Heutigen – haben wir noch etwas gemein mit diesem Wahrheitsbegriff »Übereinstimmung«? → Ergänzung 23.

Nun eben diese Namenerklärung nehmen wir nicht geschenkt und setzen sie nicht einfach voraus. Wir versuchen zu klären, was denn in diesem Namen genannt wird.

Wahrheit ist die Übereinstimmung der Aussage mit dem Wirklichen. »Übereinstimmung«. Beispiel: »Dieses Fünfmarkstück ist rund«.

Aussage – Satz.

Wenn etwas mit etwas übereinstimmt, nennen wir die übereinstimmenden Dinge »gleich«. Das Gleiche nennen wir auch das Selbe. → das Gleiche und das Selbe.

Beispiele. 1: Wir fahren auf der Autobahn, in der Gegenrichtung fährt ein Wagen vorbei, und wir sagen: »Sieh, dort fährt derselbe Wagen wie der unsere«. Ist es *der selbe* Wagen? Ein merkwürdiger Wagen. Der selbe soll zugleich in *verschiedener* Richtung und von *verschiedenen* Menschen gesteuert fahren? Ist er *der selbe* Wagen? Nein, aber es ist der »*gleiche*« Wagen. Also ist das Gleiche und das Selbe nicht das Gleiche und auch nicht das Selbe. Damit ein Wagen der gleiche Wagen sein kann, muß ein anderer, müssen mehrere Wagen sein. Gleiches nur da, wo Mehreres und somit Verschiedenes. Dieser Sachverhalt liegt ja auch vor bei der »Übereinstimmung«.

Aussage und Fünfmarkstück.

Zur Gleichheit der Gleichen gehört das Mehrere. Damit ein Wagen der *gleiche* sein kann, müssen wenigstens zwei Wagen sein.

Damit ein Wagen der *selbe* sein kann, dazu bedarf es *nicht eines zweiten*, dazu *genügt er »selbst«* – der *eine*; wir sagen daher auch oft deutlicher z. B.: *ein und derselbe* Wagen mußte den ganzen Transport bewältigen. *Wir unterscheiden also Gleichheit und Selbigkeit.*

2. *Beispiel:* Wir fahren mit dem Ostseedampfer »Königsberg« von Stettin nach Riga; bei der Rückfahrt besteigen wir wiederum diesen Dampfer. Nach einiger Zeit geben wir in einem Brief eine Reiseschilderung und schreiben: »Wir fuhren mit dem gleichen Dampfer zurück«. Mit dem »gleichen«? Nein, mit demselben. Wo wir sagen sollten: »der gleiche Wagen«, sagen wir »derselbe«. Wo wir sagen sollten: »derselbe Dampfer«, sagen wir »der gleiche«. Nachlässigkeiten des Sprachgebrauches? Oder liegt Anderes hinter dieser Art zu reden? Daß wir, wo wir Gleiches meinen, vom Selben reden und umgekehrt.

3. *Beispiel.* Inzwischen ist der Wagen unbrauchbar geworden; es soll ein neuer angeschafft werden. Wir gehen zur »Firma«. Der Vertreter fragt: Wünschen Sie den selben Wagen? Den selben? Der »selbe« – ein und derselbe ist ja gerade abgestoßen. Den »wollen« wir doch gerade nicht mehr. Also den gleichen? Und darauf sagen wir: den selben; und zwar *mit Recht*. Wir wünschen einen Wagen vom selben »Typ«, von der selben »Marke«. Und indem wir so den selben wünschen, erhalten wir den gleichen. Zwei Wagen sind gleich, weil sie und insofern sie im Typ die selben sind. Der »Typ« – »Typus« – τύπω – Schlagen – Prägen *bei Münzen* – das Gepräge – das Aussehen – εἶδος (Art). (Der »Typus« – der »Schlag«).

Zum Wesen der Gleichheit gehört Selbigkeit. Gleichheit ist eine Selbigkeit von Verschiedenen. Das Verschiedene ist als solches »Mehreres«, diesem Wesen der Gleichheit entspricht der Wesensbestand der Wahrheit als Übereinstimmung von Aussage und Wirklichem (Satz und Sache). Daher adaequatio – »Angleichung«.

Aussage und Fünfmarkstück sind Verschiedenes. Aber wie sollen nun beide gleich sein? Wie soll die Aussage die Angleichung das Gleiche zum Fünfmarkstück sein? Das Gleiche zum Fünfmarkstück ist doch wieder ein Fünfmarkstück; aber beileibe nicht

die Aussage. Das Gleichsein gründet und besteht in der Selbigkeit des Gepräges (Münzen).

Dagegen: (1) Die Aussage nicht aus Metall und überhaupt nicht aus Stoff wie das Geldstück.

(2) Die Aussage nicht rund oder sonst, nie von räumlicher Gestalt wie das Geldstück.

(3) Die Aussage kein Zahlungsmittel wie das Geldstück.

Wie also »Übereinstimmung«? Was heißt hier »Übereinstimmen«? Was? Womit? Wie?

Was liegt in der geläufigen Wesensbestimmung der Wahrheit als der Übereinstimmung der Aussage mit der Sache?

1. Wahrheit ist *Richtigkeit* (Sichrichten nach...). So wurde das Wesen der Wahrheit *nicht* immer gefaßt. Zwar *adaequatio* geht zurück auf *ὁμοίωσις*. Aristoteles / Platon. *Vordem* aber: *ἀλήθεια* – Un-verborgenheit. Also nur zwei historisch verschiedene Wahrheitsbegriffe? Oder anderes?

2. Wahrheit hat als Richtigkeit der Aussage ihre Wesensart im *Aussagen*. Wahr – oder falsch sind Aussagen, Meinungen, Vorstellungen; auch dies ein Satz des Aristoteles. *Vordem* aber: wahr im Sinne des Unverborgenen, das Seiende – die Dinge selbst. Zwar sprechen auch wir noch von »wahrer Sache«, von »falschem Gold«. *Das Wahre: das Echte*. Echtheit = Wesensgerecht. Gerecht – Recht – richtig. (Über die weiteren Wesensfolgen dieses Wesens der Wahrheit, daß und wie die Richtigkeit zur *Gewißheit* wird und Gewißheit als »*Objectivität*« sich bestimmt, vgl. unten)

Es galt zunächst, eine *erste Klärung* des Wesens der *adaequatio*, der *Angleichung* zu versuchen. Dazu erörterten wir, was *Gleichheit* und *Selbigkeit* sei. Der *Sprachgebrauch*: das Gleiche; das Selbe. Zur Gleichheit gehört Mehreres und also Verschiedenes. Gleich ist ja nur Verschiedenes, indem es als ein solches in *Einem* und demselben übereinkommt und das »*selbe*« ist. In der *Gleichheit* verschwindet die Verschiedenheit nicht, sie besteht in ihr »weiter«. Aus diesem Wesen der Gleichheit entnehmen wir zwei Sätze:

a) *Es gibt nichts schlechthin Gleiches*, weil gerade das Gleiche immer noch verschieden sein muß.

b) *Es gibt nichts schlechthin Verschiedenes*, weil auch das Verschiedenste (das ganz Disparate) noch darin übereinkommt, daß jedes je »*Etwas*« ist und »*ist*«.

Wenn das Wesen der Gleichheit in der Selbigkeit, genauer auf dem Übereinkommen des Verschiedenen im Selbigen gründet, dann muß die Gleichheit und demgemäß auch die »Angleichung« sich verdeutlichen durch die Aufhellung des Wesens der Selbigkeit. Zu fragen ist:

1. Worin besteht überhaupt das Wesen der Selbigkeit?

2. Was ist jeweils das Selbige?

Die Selbigkeit (dasselbe, idem) »*Identität*«. Zur Selbigkeit bedarf es nicht verschiedener »Dinge«, nicht mehrerer, sondern je *nur eines*; jedes ist (als es »selbst«) das selbe. Oft begegnen wir der Formel für die Identität: $A = A$. »*Jedes ist mit sich selbst gleich*«. Weshalb ist diese Formel irrig? Sie deutet die Identität als »Gleichheit«. Nichts ist mit sich selbst gleich, weil »Nichts« von sich verschieden ist. Dagegen lautet die gemäßere Formel: $A \text{ ist } A$. *Jedes ist, was es ist*; keine große Wahrheit! Aber? Jedes »ist« sein Wesen. Jedes, was ist, jedes Seiende, *hat sein Wesen*.

Worin aber besteht das *Wesen*? Was ist das Wesentliche des Wesens? Man sagt: das Beständige: das, worauf jedermann jederzeit in gleicher Weise mit Sicherheit zurückkommen kann! (»Wesen« und »Sein«) Vgl. die neuzeitliche Naturwissenschaft; die mathematische Physik (Vgl. Beilage, das Wachsbeispiel des Descartes).

Selbigkeit nicht bloße und leere Einerleiheit. Selbigkeit: der Einbezug des Rückbezuges in »sich«.

Selbigkeit gründet Mannigfaltigkeit.

Selbigkeit und Selbstheit

Selbstheit und Wesenhaftigkeit / Selbstheit und »Ichheit« (Fichte)

Ichheit als Grund der Selbigkeit
(Subjectität)

Selbigkeit und Andersheit	Andersheit. Das sagt: Wesung des Einen als Eines
Gleichheit und Verschiedenheit	zum verborgenen Anderen, oder zum entborgenen Anderen als das verborgene Eine.

Der Unterschied zwischen Andersheit und Verschiedenheit: Das Andere kann auch als das Verschiedene aufgefaßt werden; aber dann ist es nicht in seiner Andersheit gedacht. Das Verschiedene ist nie schon das Andere. Es ist auf das Gleiche bezogen und dieses erst auch ein *Selbes*. Aber *dieses* Selbe anderes als das wesentlich Selbige. Inwiefern? Das Selbe, das nur der Gleichheit dient. Das Selbe, das aus sich die Andersheit gründet.

9. Die Klärung der *adaequatio* als Angleichung

Angleichung schließt ein *Verschiedenes: Aussage und Ding*. Angleichung geht auf ein Gleichwerden und Gleichheit, so zwar, daß das Verschiedene nicht nur überhaupt bestehen bleibt, sondern als ein solches erst je und je zu seinem »Stand« kommt. Angleichung ist eine Übereinkunft in Einem, d. h. dem Selben. Worin kommen die Verschiedenen (Aussage und Ding) überein und wie? Weder wird die Aussage zum Ding, noch wird das Ding zur Aussage. Beide bleiben, was sie sind – die Verschiedenen, ja sie müssen dies bleiben, denn nur so kommen sie überein miteinander. Wie kommen sie zum Selben und »in« das Selbe, wie »sind« sie das Selbe? Was ist hier dieses Selbe? Vielleicht ist es ratsam, daß wir uns *zuvor* über das Verschiedene selbst, je für sich genommen, verständigen. Was ist die Aussage? Was ist das Ding? (Hierbei achten wir vor allem auch auf das, worin »Aussage« und »Ding« ihr Wesen haben und »sind«: die Offenheit.)

Wir begnügen uns nicht mit einer Aufzählung von Merkmalen. Wir suchen den *Wesensbau* und den *Baugrund*. Bei diesen Überlegungen vermeiden wir auch einen naheliegenden Irrweg: die wissenschaftlichen Erklärungen und die philosophischen Theo-

rien. (Aber geht es »ohne« solche? In einer »Theorie« sind wir doch immer. Gewiß, aber in welcher und wie? Woher die Sucht nach der »Erklärung«? Der »Schein« einer »Klärung«.) Warum ist das nötig?

1. Weil die Erklärungen der Wissenschaften (Psychologie, Biologie, »Physik«) schon eigens gerichtete Auslegungen sind; insgleichen die philosophischen Theorien alle in der Metaphysik wurzeln. Durch all dieses werden die einfachen und unmittelbaren und freilich längst auch verstörten Bezüge zum Seienden und Sein vollends verwirrt.
2. Diese Bezüge aber müssen wir erlangen, wenn wir das Wesen der Wahrheit wissen wollen, denn die Wahrheit ist selbst Wesung des Seyns.

Unsere Überlegungen sind primitiv; vom Heutigen her und vom Geläufigen aus geschätzt: »vorwissenschaftlich«, ja sogar »vor-philosophisch« und außer-wissenschaftlich.

Wir fragen zuerst nach dem Wesen der *Aussage*, denn sie ist doch das, was übereinstimmen soll mit ..., sie ist das Anzugleichende (vgl. Ergänzung 25). Beispiel: »Das Geldstück ist rund«. Diese »Aussage« selbst ist als gesprochene Wörterfolge ein *Sprach- und Lautgebilde*; wir können sie aufschreiben, dann ist die Aussage ein *Schriftgebilde*; geschrieben; gedruckt. Etwas *Dinghaftes*, das wir, z. B. das an die Tafel Geschriebene, auslöschen können. Diese Gebilde sind offenbar nicht die Aussage selbst, aber diese selbst ist auch wiederum nicht und nie ohne solche Gebilde. (Wir nennen diese gewöhnlich »Zeichen«.) *Sprachgebilde*

»Grammatik«

- | | |
|---------------------|--------------------|
| Die Aussage selbst: | (1) das Aussagen |
| | (2) das Ausgesagte |

Wie steht es mit der »Aussage selbst«?

1. Sie ist *Aussage über* dies Ding. Die Aussage über weist dieses Ding vor in dem, was es ist (»Geldstück«) und wie beschaffen (»rund«). Aussage ist *Vorweisung*, in der das, worüber die Aussage solche ist, *sich zeigt*. (Dies Ding als rundes Geldstück).
2. Die Aussage über das Ding ist aber in sich zugleich Aussage

der Beschaffenheit von dem, was zu Grunde gelegt ist. Zugrundegelegtes heißt das »Subjectum«; das Ausgesagte ist hier das Rundsein; das Prädikat. Satz – Subjectum / Satz – Prädikat / »Gegenstand – Aussage«. Die Aussage über das Ding (die Vorweisung) ist in sich (Weshalb? Vgl. u. S. 188) »Prädikation« von dem Geldstück. (Dies Geldstück als rundes).

3. Die Aussage als die präzisierende Vorweisung ist zugleich Heraussage: sprachliche *Kundgabe* und *Mitteilung*. Durch die Mitteilung *teilen* wir *mit einander* das Selbe. (Es wird nicht Gleiches verteilt, sondern wir teilen uns in das Selbe, ohne daß dieses zerteilt und zertrennt wird. *Im Gegenteil.*)

A.

»Die Aussage« ist in ihrem
Wesensbau dreifach einig:

$\Delta \cap$

D.

- | | | |
|---|------------------|------------|
| 1. Vorweisung (Aussage über) | | Vorweisung |
| 2. Prädikation (Aussage von ...) | $S \leftarrow P$ | Prädikat |
| 3. Mitteilung (Aussage der prädikativen Vorweisung) | | Mitteilung |

Wenn wir somit fragen, womit kommt die Aussage als wahre (d. h. sich angleichende) überein, dann muß bedacht werden, *in welcher Hinsicht* wir die Aussage nehmen und nehmen müssen. Nun könnte man einwenden, das hier über die Aussage Festgelegte sei nur an *einem* Beispiel und *besonders* einfachen Fall genommen: nämlich an einem vollständigen, kategorischen, bejahenden, wahren Satz. Wir »gebrauchen« und sagen auch andere Sätze: z. B.:

Es regnet – pluit; hier fehlt das »Subjekt« – »Subjektlose Sätze« wie da noch Prädikation?

ὕει

ἔσεισε »Impersonalien«

»es bebt«

es schneit; es windet (Wettersätze!) vgl. Schiller, »Der Taucher«

»Den hat's erwischt« (sagt der Soldat).

»Es«?

»Es weht« – was es? Der Wind natürlich.

»Der Wind weht«!

Die Aussage »selbst« hat in sich schon als *Aussage über* ... den Bezug zum Ding (vgl. Ergänzung 29). Wir denken gar nicht die Aussage selbst, wenn wir sie ohne diesen Bezug nehmen, wie ein »Ding«, dem dann noch eine Beziehung angefügt wird.

Die Aussage »hat in sich schon« diesen Bezug – sagen wir. Wie geht das zu? Wenn der Bezug nicht bloß angestückt ist, sondern »in der Aussage liegt«, *wie* liegt er darin? Ist, so gedacht, die Aussage nicht *doch* eben etwas, was für sich ist, darinnen dann auch der bisher verkehrt lokalisierte Bezug liegt? Und wohin gehört dann die Aussage samt dem in ihr eingeschlossenen Bezug? Doch bedenken wir: Ist der Bezug in die Aussage eingeschlossen oder ist die Aussage durch den Bezug allererst aufgeschlossen für ... (weltoffen)? Wenn aber der Bezug die Aussage erst aufgeschlossen sein läßt, also ihr das Wesen leiht, Aussage *über* ... zu sein, dann ist *der Bezug selbst das Wesentlichere*. Der Bezug liegt nicht in der Aussage eingepackt, sondern die Aussage *schwingt in dem Bezug*. Und der Bezug selbst?

Der Bezug zu dem, *worüber* die Aussage eine solche ist; hier: Der *Bezug zum Ding*: Geldstück – Kreide – der Brunnen – das Münster. Welcher Art ist dieser Bezug? Wie sollen wir ihn fassen?

Vorgehen: ohne Rücksicht auf wissenschaftliche Erklärungen, sondern Einblicken auf das einfache Erfahren. Dieses Einblicken als Klären; dieses Klären besagt: *uns in die Klarheit bringen, ins Klare kommen*.

Klären: das Ganze des Bezuges; nicht Stück heraus reißen. Also auch nicht der Bezug ohne das, wo zwischen der Bezug ist (vgl. Ergänzung 29). Auch wenn vielleicht noch das Wesen des Bezuges verborgen, so doch nicht anzunehmen, daß er bisher gänzlich übersehen und verkannt worden wäre. Überlieferung und die rechte Weise wahren.

Der Bezug ist Bezug zum Ding. Der Bezug ist *unser* Bezug zum Ding. Wir stehen im Bezug zum Ding. Und das Ding »steht« im Bezug zu uns. Also für eine Mannigfaltigkeit von Hinsichten, nach

denen wir den »Bezug« klären müssen. (Vorgehen: Wenn wir nicht stückhaft zerreißen, dann gleichwohl möglich, je einzelne Züge zu verfolgen und dabei den Blick auf das Ganze festhalten – je so erst *klären* und entfalten.)

Der Bezug zum Ding – Geldstück – Baum – Münster. Das Ding liegt vor: vor uns; steht vor uns. (»Dies Ding da«.) Wir haben es vor uns, um uns stehen. Vor uns stehen haben: Vor-stellen. So gilt denn auch die »Vorstellung« als die Weise des Bezugs zu den Dingen. »*Vorstellung*«, schon dem Wortbegriff nach mehrdeutig:

1. Vorstellen
2. Vorgestelltes
3. *Wie* etwas vorgestellt ist.

»Vorstellung«, ein Wort und eine Bedeutung; was ist das schon? Und dennoch: Das was wir in diesem Wort denken und wie wir es denken und das vormals Gedachte bedenken, das trägt zum Beispiel alle »Wissenschaften«.

»Vorstellung« und »Idee« / »jemand hat nicht die geringste »Idee« von einer Sache«.

Vor-stellen: *Vor-sich-stehen-haben* / Gegenwärtigung; in der Nähe der »sinnlichen«-leibhaften Anwesenheit. Diese Nähe kann auch Ferne sein; Fernblick. *Während räumliches Nahes sich dem Blick entzieht.* Alpen und ein Talgrund hinter dem nächsten Hang. Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung.

- | | |
|------------------------------------|--|
| Vor-stellen – | a) bloße Vergegenwärtigung von Bekannten; |
| Ein-bilden; | b) »Erinnerung« im gewöhnlichen Sinne (Wiedervergegenwärtigung als Wahrgenommen-gewesenes – fällt einem wieder ein.) |
| sich etwas vor-stellen, vor-machen | c) »Erinnerung« (im wesentlichen Sinne). |

Vorstellen – *voeîv* – Vernehmen – Vernunft.

Den Bezug früher schon erkannt; (»Vernunft« nach Kant das Vermögen »der« Ideen,

und wie ausgelegt? d. h. zu »Ideen« / »Ideen« in
einem neuen und doch
Dieses Frühere das Heutige – überlieferten Sinne.)

Selbstverständliche

»Idee«begriff – ιδέα – ἰδεῖν – εἶδος – Sicht – Aussehen.

»Sehen« – Fid. Videre – visio – θεωρία – θεάω – ὁράω.

Aristoteles βίος θεωρητικός θεός Theater – Schaubühne

Eth. Nic. βίος πρακτικός *intuitus*; Schau;

»Weltanschauung«

VI, 7. 1141b3 βίος ἀπολαυστικός *speculari* Speculation

Vita contemplativa

Vita activa. Vorrang des »Sehens«, als Leitfaden der Bestimmung
des

templum Erkenntnisbegriffes.

»Weltall« Ursprung griechisch: ὄμμα ἡλιοειδές

Die Griechen waren »Augenmenschen«; »Menschen« (wesentlich der Bezug zum Seienden) nicht weil Augenmenschen, deshalb »theoretisch«, sondern weil Seiendes *als Anwesendes* und weil Anwesendes – fern-nah – im Erblicken; deshalb »Sehen« der Leitfaden (Sein als Anwesenung) ιδέα Name für οὐσία (Seiendheit des Seienden).

In der Auslegung des Wesens der ιδέα wichtig – die christliche Lehre. *Ideen als Gedanken Gottes*: »Person« (»Wandlungen«). Entsprechend auf den Menschen übertragen; was der Mensch sich denkt.

Idea = perceptio-perceptum *Name für menschliche cogitatio. subjectum*

Repraesentatio (Kant) das Vor-gestellte – das ἔγω
notior!! Vorgegebenheit.

|
perceptio – Vorstellung mit Bewußtsein

|
sensatio – das perceptum subjectiva

cognitio – das perceptum objectiva

|
intuitus – conceptus

| conceptus empiricus

| notio

| idea

Versuchen wir, von der neuzeitlichen und griechischen Auslegung abzusehen und einfach aus einfacher Erfahrung dem Wort einen Gehalt und Halt zu geben. Vor-stellen: vor sich und um sich haben das Seiende. Was ist hier wesentlich? Die Offenständigkeit. Was besagt dies?

»Wir« stehen im Bezug zu ... (Wenn wir uns gut erinnern, dann erfahren wir das Einschwenken in früher Erörtertes.) Der Bezug als Vor-stellen; dieses ist in sich schon *offen für* »Welt« (Einstimmigkeit eines vorwesenden Weltens.) »Es weltet um uns«. »Welt« – »unsichtbar« – ungreiflich und dennoch im Bezug der Welt und nur so begegnen uns »Dinge« und unter den Dingen aufgreifbar ein vereinzelt Dieses. Mit der Welt ist Seiendes offenbar und damit schon belegend das mögliche *Worüber* der Aussage. Dadurch aber auch schon das, *dem* sich Aussage angleicht, »*wonach*« sie sich richtet; *woran* sie sich bindet. Offenständigkeit des Vorstellens und Unverborgenheit des Seienden (Weltentbergung und Weltabblendung). Richtigkeit gründet in Unverborgenheit. ἀλήθεια vergessen, aber nicht beseitigt. Freilich auch nicht im Wesen gegründet. Die Wahrheit (wesenhaft begriffen) hat nicht ihren Ort in der Aussage, sondern die Aussage ist beheimatet in der »Wahrheit«.

Der Bezug zum Ding – *Offenheit*, in die das Vorstellen sich öff-

net; in die das Ding erscheint. Diese Offenheit das *Selbe*, worin als dem Einen, Ding und Vor-stellung und demzufolge die Aussage über ... sich treffen und übereinkommen (Dieses Eine und *Selbe* – das Erste und Ursprüngliche).

Die Übereinstimmung ist gegründet in der *Selbigkeit des Sich-zeigenden* und des *Gesagten*, nicht aber in der Gleichheit des Aussehens und der Beschaffenheit des Dinges und des Sagens und Sprachgebildes. Die bleiben grundverschieden und dennoch haben sie zum Voraus ihre Wesenszusammenhörigkeit in der *Offenheit selbst; also in der Wahrheit*.

Jetzt werden die anderen Zusammenhänge deutlicher: *Richtigkeit* – sich richten nach – binden an – das Bindende. Sich bin[den][?] im Verhalten und seiner Weise des *Vor-Stellens*

Sich binden an.... kann nur, was frei ist für...

»*Freiheit*«

– »*Wahrheit*«

Seinlassen das Seiende – Welten lassen der Welt

Lassen frei-geben – sich frei geben.

Aus Freiheit, das Seiende nicht das Seiende sein lassen.

|

Versteifung – Verstockung

Richtigkeit – Erkenntnis – Kenntnis – (Wissen?)

Der *Bezug*, die Offenständigkeit und der Mensch. Der Bezug das, worin der Mensch steht und ständig sein muß, wenn er »ist«. Der Bezug ist also etwas »im« Menschen (zunächst bis hierher führen). Aber wie steht es mit dem Menschen? Wie sollen wir da fragen? Was ist der Mensch? Oder wer ist der Mensch? Wer oder was? Schon die Fragen enthalten Entscheidungen. Und müssen wir beides und zwar in diesem »Oder« fragen und weshalb? Damit die Fragen fragend bleiben; weshalb *dieses*? Wir geraten in denselben Bezirk (vgl. 198 f.). Ist der Bezug im Menschen untergebracht oder ist der Mensch im Bezug beheimatet, heimisch und unheimisch. Als Unheimischer der Unheimliche? (δεινόν – Ungeheuer – Nicht-geheuer – Nicht-heimisch) Wenn aber dieses, wenn der Bezug der Grund des Menschenwesens, wo »ist« und west dann der Bezug? Und was ist er dann? Ist der Name »Bezug« noch ein gemäßßer Name? (Lichtung).

10. Zusammenfassung und Ausblick

- I. Richtigkeit und Unverborgenheit.
- II. Das Vor-stellen und seine Geschichte *ιδέα* – perceptio.
- III. Richtigkeit und Objektivität.
- IV. Wesen der Richtigkeit als Übereinkunft der Aussage.
- V. Der gründende Bezug und »der Mensch«.

I. Richtigkeit und Unverborgenheit (*rectitudo* – *ἀλήθεια*)

1. Wahrheit als *adaequatio* ist Richtigkeit / das Sich-richten-nach... wird näher bestimmt als der Bezug des Vorstellens.

- a) Die Weisen des Vor-stellens

»leibhafte« Gegenwärtigung (Wahrnehmung)

Ver-gegenwärtigung (»Bild« – Ab-bildung)

Er-innerung

Ein-bildung → bloße...ungebunden

→ gebundener Entwurf von Möglichkeiten.

z. B. auch Weitsicht der Rechnung und Planung

die privativen Weisen

Weg-sehen – Vergessen – Versteifung auf Wahrgenommenes.

- b) Diese Weisen in ihrer ständigen Einheit und Bezogenheit (Vor-stellen und Welt).

2. Dieser Bezug, den wir im Hinblick auf das sachliche Wesen und d. h. zugleich seine »Geschichte«, das *Vor-stellen* (Vorstellung) nennen, soll *jetzt selbst noch* verdeutlicht werden.

- a) Der Bezug als *das »Zwischen« dem Vorstellenden und Vorgestellten.*

(Mensch und Ding) und zwar verstehen aus und in dem Vorstellen selbst.

(Wichtige Anmerkung über das Vorgehen! und die Art der Betrachtung. Nicht erklären, wie der Bezug entsteht und welche Bedingungen an seinem Bestand und Vollzug vielleicht

betätigt sind, sondern *klären*, *was er selbst ist*. Nur wenn wir zuvor wissen, was etwas ist, kann die »Erklärung« ansetzen (Stuhl – Tisch – Haus – Fahrrad – Motor). Meist übersehen wir das Gewicht dessen, daß wir schon wissen, was etwas ist und daß wir im Hinblick darauf überhaupt nur er-klären. *Verhältnis von Erklärung und Wesensklärung*. Der Wechselbezug aber *nicht* einfaches Hin und Her ... Kreis. Nicht von demselben Gewicht und in derselben Hinsicht).

b) Das Vorstellen von... ist offenständig:

α) es ist in sich offen für;

β) es steht in ein *Offenes* hinein (von uns aus), *zugleich aber ist zu sehen* hinsichtlich des »Dinges«:

γ) das Seiende, was je so und so vorgestellt wird, ist offenkundig – Unverborgen;

δ) als Offenkundiges ragt es in ein *Offenes* herein (von uns aus).

Freilich ist dieses Offene und seine Offenheit niemals bisher erkannt und eigens erfaßt und befragt und gegründet worden. Unbeachtet und doch beansprucht. Nur erst ein Leuchten davon: *ἀλήθεια*.

3. Im Hinblick auf die Offenständigkeit des Vorstellens und die Offenkundigkeit des Vorgestellten erkennen wir: das Sich-richten-nach... geht schon in das Offene dessen, wonach es sich richtet. Das Ding selbst ist in diesem Offenen. (Genauer: der offenständige Bezug zum Ding ist Welt-bezug; innerhalb einer Welt nur erfahren z. B. Dingzusammenhänge und in diesen die vereinzelt Dinge.) Das *Sich-richten-nach* gründet in einer Offenheit, »macht« sie nicht erst, sondern siedelt sich darin an. Geschichtlich heißt dies: die veritas als adaequatio gründet in der ἀλήθεια des ὄν und im ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς. ἀληθεύειν = *sich aufhalten in der ἀλήθεια*. (Von Aristoteles noch gesehen und doch nicht begriffen; gerade er der Anstoß zur kommenden Verhüllung.)

II. Das Vor-stellen und seine Geschichte. ἰδέα – perceptio.

Wir verfolgen jetzt zunächst die Richtigkeit der Aussage und was zu ihr gehört nicht weiter, sondern besinnen uns auf den tragenden Grund: das Vor-stellen und zwar auf die Geschichte seines Wesens, denn dies muß wohl schon von früh an, wenn es solcher Grund ist, in den Blick gekommen sein. (voεῖν – λέγειν → ἰδεῖν) Wir denken dem nach, nicht um ein Vergangenes nur historisch zu verzeichnen und vergangene Ansichten und Lehren kennen zu lernen, sondern um *Wesendes* und Tragendes erfahren zu lernen; um dafür ein Auge zu bekommen, damit wir Künftiges zur Entscheidung stellen. (*Das Wahre und die Wahrheit.*) *Das eigentliche Wahre, was der künftige geschichtliche Mensch erlangen muß, ist das Wesen der Wahrheit.* Schon früher gestreift (vgl. über »Art« und Gattung, oben zu Nietzsche); jetzt aber im wesentlichen Zusammenhang. Vgl. oben 190.

1. Das Vor-stellen – Vor-sich-haben – das Seiende in dem, wie es aussieht. εἶδος – ἰδέα / Platon.

Das Aussehen – Anwesenheit, worin je das Jeweilige dies da anweist und ist. (»Sehen« und »Auge«. Ihr Verhältnis. Sehen »mit« den Augen. Sehen nicht, weil wir Augen haben, sondern weil wir »sehen« können, haben wir Augen. »Sehen« – Farbig, Ausgedehntes, Gestalthaftes. Sehen, zumal (gleichzeitig) gegenwärtig und doch zugleich »weg«. Abstand. ἀντικείμενον)

a) εἶδος – ἰδέα – ἰδεῖν – Sehen (*ἰδέα und ἔν*, vgl. unten) *Vorrang* des »Sehens«.

Entscheidend ist die abendländische Bestimmung der »*Erkenntnis*« und damit überhaupt für den Bezug zur Welt. »*Weltanschauung*«. (Der letzte unerkannte Rest von Platonismus und Griechentum).

Erkennen – θεωρία; die βίαι. Contemplatio, *templum* – *Weltall*.

Vita contemplativa – vita activa.

Speculari – visio – intuitus.

Die Griechen als »Augenmenschen«; weshalb? Weil auf Licht, Helle, Sicht.

betätigt sind, sondern *klären*, *was er selbst ist*. Nur wenn wir zuvor wissen, was etwas ist, kann die »Erklärung« ansetzen (Stuhl – Tisch – Haus – Fahrrad – Motor). Meist übersehen wir das Gewicht dessen, daß wir schon wissen, was etwas ist und daß wir im Hinblick darauf überhaupt nur er-klären. *Verhältnis von Erklärung und Wesensklärung*. Der Wechselbezug aber *nicht* einfaches Hin und Her ... Kreis. Nicht von demselben Gewicht und in derselben Hinsicht).

b) Das Vorstellen von... ist offenständig:

α) es ist in sich offen für;

β) es steht in ein *Offenes* hinein (von uns aus), *zugleich aber ist zu sehen* hinsichtlich des »Dinges«:

γ) das Seiende, was je so und so vorgestellt wird, ist offenkundig – Unverborgen;

δ) als Offenkundiges ragt es in ein *Offenes* herein (von uns aus).

Freilich ist dieses Offene und seine Offenheit niemals bisher erkannt und eigens erfaßt und befragt und gegründet worden. Unbeachtet und doch beansprucht. Nur erst ein Leuchten davon: *ἀλήθεια*.

3. Im Hinblick auf die Offenständigkeit des Vorstellens und die Offenkundigkeit des Vorgestellten erkennen wir: das Sich-richten-nach... geht schon in das Offene dessen, wonach es sich richtet. Das Ding selbst ist in diesem Offenen. (Genauer: der offenständige Bezug zum Ding ist Welt-bezug; innerhalb einer Welt nur erfahren z. B. Dingzusammenhänge und in diesen die vereinzelt Dingen.) Das *Sich-richten-nach* gründet in einer Offenheit, »macht« sie nicht erst, sondern siedelt sich darin an. Geschichtlich heißt dies: die veritas als adaequatio gründet in der ἀλήθεια des ὄν und im ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς. ἀληθεύειν = *sich aufhalten in der ἀλήθεια*. (Von Aristoteles noch gesehen und doch nicht begriffen; gerade er der Anstoß zur kommenden Verhüllung.)

II. Das Vor-stellen und seine Geschichte. ἰδέα – perceptio.

Wir verfolgen jetzt zunächst die Richtigkeit der Aussage und was zu ihr gehört nicht weiter, sondern besinnen uns auf den tragenden Grund: das Vor-stellen und zwar auf die Geschichte seines Wesens, denn dies muß wohl schon von früh an, wenn es solcher Grund ist, in den Blick gekommen sein. (νοεῖν – λέγειν → ἰδεῖν) Wir denken dem nach, nicht um ein Vergangenes nur historisch zu verzeichnen und vergangene Ansichten und Lehren kennen zu lernen, sondern um *Wesendes* und Tragendes erfahren zu lernen; um dafür ein Auge zu bekommen, damit wir Künftiges zur Entscheidung stellen. (*Das Wahre und die Wahrheit.*) *Das eigentliche Wahre, was der künftige geschichtliche Mensch erlangen muß, ist das Wesen der Wahrheit.* Schon früher gestreift (vgl. über »Art« und Gattung, oben zu Nietzsche); jetzt aber im wesentlichen Zusammenhang. Vgl. oben 190.

1. Das Vor-stellen – Vor-sich-haben – das Seiende in dem, wie es aussieht. εἶδος – ἰδέα / Platon.

Das Aussehen – Anwesenheit, worin je das Jeweilige dies da anweist und ist. (»Sehen« und »Auge«. Ihr Verhältnis. Sehen »mit« den Augen. Sehen nicht, weil wir Augen haben, sondern weil wir »sehen« können, haben wir Augen. »Sehen« – Farbig, Ausgedehntes, Gestalthaftes. Sehen, zumal (gleichzeitig) gegenwärtig und doch zugleich »weg«. Abstand. ἀντικείμενον)

a) εἶδος – ἰδέα – ἰδεῖν – Sehen (*ἰδέα und ἔν*, vgl. unten) *Vorrang* des »Sehens«.

Entscheidend ist die abendländische Bestimmung der »*Erkenntnis*« und damit überhaupt für den Bezug zur Welt. »*Weltanschauung*«. (Der letzte unerkannte Rest von Platonismus und Griechentum).

Erkennen – θεωρία; die βίαι. Contemplatio, *templum* – *Weltall*.

Vita contemplativa – vita activa.

Speculari – visio – intuitus.

Die Griechen als »Augenmenschen«; weshalb? Weil auf Licht, Helle, Sicht.

ὄμμα ἡλιοειδές Aussicht, Anblick, Anwesung (Sein).

b) εἶδος und πρότερον τῇ φύσει. (καθ' αὐτό)

πρότερον πρὸς ἡμᾶς

»das Vor-herige«

Vorrang im »Sein«

prius a priori

Anwesendes, Seiendes, das Seiendste, ὄντως ὄν

c) εἶδος – Anblick (Einheit) ἓν – πολλά / »ἓν«.

d) εἶδος – τέχνη Her-stellen und Vor-bild, Machen, Schaffen, creatio.

2. ιδέα und *idea als Gedanke Gottes*, des Schöpfers. (Nicht selbst das wesende Seiende). Die Ideen untergebracht in der Wirklichkeit des schaffenden Gottes. Deus – summum ens – ens entium – verum – veritas (»Subjekt«) – *actus purus* dagegen: certitudo – ascensus.

3. idea – perceptio – perceptum *mentis*

idea innata – in mente *inspectio*

Meditationes de prima philosophia II. Med. De natura mentis humanae: Quod ipsa sit notior quam corpus.

notitia – Kenntnis im Sinne des gewissen Kennens.

Das im vorhinein Gegebene ist das dem Ich Gegebene und als Ich im Ich Vorfindliche – cogitationes – sensationes. Cogito = cogito me cogitare – sentire – velle – consuetudo[?].

Das Sinnliche – »die perceptiones« / natura mentis – extensum certe cogitatum,

Das Erste und Nächste und somit das, worüber wir »dann« hinaus gehen.

Was klar und deutlich, gewiß – extensum. Das mathematische – das eigentliche Seiende.

Was seiend und bleibend am Wachs: extensum quid.

4. vgl. oben 1b: ιδέα und πρότερον

perceptum und a priori.

Das im vorhinein Gegebene, im Vor-stellen jetzt: Vor-stellen als sich-zu-stellen *Sicher-Stellung*

Kants Zwischenstellung, sofern jetzt Vorgestelltheit und Gegenständlichkeit.

Der Einblick in die Wesengeschichte der »Vorstellung« ermöglicht ein Verständnis des neuzeitlichen Wahrheitsbegriffs // eine viel erörterte Frage.

III. Wahrheit als *Richtigkeit* des Vorstellens

Gegenständlichkeit – *Objektivität* (Richtigkeit und Sicherheit vgl. Ergänzung 29)

Descartes und Nietzsche.

Nicht nur historisch | Art von Irrtum. Un-richtigkeit als Bestätigung im Vorstellen.

unmerkbare Figuren | Vorstellen als still stellen des *sinnlichen Werdens*.

Die »Meinungen« und | Worin das alles gründet.

»Ansichten« »erörterten«.

IV. *Richtigkeit als Übereinkunft der Aussage mit dem Ding.*

1. Das Selbe; das Offene, für das Offenständige als das Offene aus dem Offenkundigen. Das Selbe in der Selbigkeit des *Sich-zeigenden und des Gesagten. Selbigkeit im Wesensbezirk des Offenen*. Nicht aber »dinghafte« Angleichung des Aussehens und der Beschaffenheit von »Aussage« als Sprachgebilde und Ding.

Aussage über – gleicht sich an, kommt vor-stellend überein in Einem des *Vor-* und *Zugestellten*. Was ist das?

↑ ↑
 »Der *Gegen – stand*«

2. *Aussage über* ... (Verweisung) ist *Aussage von* ...

Weshalb? (vgl. Ergänzung 32)

Das *Eine und Selbe* der Übereinkunft von Aussage und Seien-dem ist *ursprünglicher* und bestimmt sich aus dem Bezug her (Offenheit – Lichtung – Sein)

3. Aussage über und die An-messung. *Das Maß*. Das Wonach alles Sichrichtens. Sich richten nach und *Freiheit*.

- ◇ Die Freiheit für das Wesen wird euch wahr machen, d. h. ins
 ↑ *Wahre* (die *Lichtung*
 ↓ des Seins, d. h. die *Wesung* der Wahrheit) bringen.
 ◇ Die Wahrheit wird euch frei machen (aber anders verstan-
 den als die Bibel).

Die Freiheit für das Wesen enthebt die Fessel der *bloßen Richtigkeit* und ihrer Herrschaft. Das Richtige ist nie das Wahre. *Das Wahre* aber gibt den Grund für die Möglichkeit und das Recht und die Grenzen der Richtigkeit.

V. *Der Bezug* (das Vor-stellen – Offenständigkeit – Offenheit) *und der Mensch.*

Vgl. oben Aussage über (der Bezug und die Aussage). Ob der Bezug in die Aussage eingepackt und ihr angehängt oder ob die Aussage und das Sagen im *Bezug schwingt*. Jetzt: der *Bezug selbst*. Wo ist er? Den Menschen angehängt und von diesen gemacht, oder hängt der Mensch wesenhaft in diesem Bezug? Wie ist dann sein Wesen? Vgl. S. 192. Der Mensch in diesem Bezug *beheimatet* (Herkunft), aber nicht heimisch. Unheimisch und deshalb unheimlich. Δεινόν. Das Un-geheure und Un-heimliche. Der Mensch und das Seyn (das »Und«).

1. Vorstellen Wesensgeschichte
 idéa – perceptio *Sich zu...stellen*
Sich vor-stellen / »Bewußt-sein«
»Subjekt«
2. Wandel des »Apriori«
 - (1) Charakter der Seiendheit des Seienden
 - (2) Charakter der Vorgestelltheit des Vorstellens also des vorstellenden Wesens (d. h. das »Subjekt«, Mensch)
3. Vorstellen – *der tragende Bezug der Richtigkeit. Mit dem Wandel des Wesens der Vorstellung wandelt sich das Wesen der Richtigkeit.* Vor-stellen wird in das Subjekt eingepackt und die Frage des Bezuges zum »Objekt« entsteht jetzt erst.

Vor-stellen als Sicher-stellen. Richtigkeit als Sicherheit – »Gültigkeit«.

4. Richtigkeit und der Wesensverlust der Wahrheit.
5. *Richtigkeit* / Übereinkommen / (nicht Ab-bildung) aus Wahrheit als Lichtung des Seins begriffen

11. Erkennen als »Sehen« / ἰδεῖν; θεωρεῖν

Das Vernehmen des Seins des Seienden (Wassein) als »Sehen«, weil »Sehen« in einer eigentümlichen Weise anwesen läßt, so daß das Anwesende da-steht und in seiner *Ständigkeit* erscheint. *Anwesen und Ständigkeit und damit Ausfaltung des Was.* (Wie das »Hören«? »Hören« und »Sagen«.) Ablauf und Folge der Töne, nicht im Hören selbst der Behalt, wie beim Sehen. Das Zumal des Bestandes; im Gehörten nicht solches Genügen dem, was als Sein (φύσις) entworfen.

12. Das »Sehen« als Er-sehen / Der Bezug »zum« Sehen

Im Unterschied zum Sehen als sinnlicher Wahrnehmung. Das Er-sehen bestimmt sich aus dem, was es vernimmt, wofür es die Witterung hat, νόος.

Das im Ersehen (ἰδεῖν) Gesichtete ist das Aussehen (nicht-sinnlich). *Das Er-sehen der Seiendheit des Seienden.* Hier erhebt sich die Fragereihe:

1. Ist das Ersehen der ursprüngliche Bezug zum Sein oder nur derjenige des Vernehmens?
2. Inwiefern muß die Besinnung auf das Sein vielleicht mit der Bestimmung dieses Bezuges »anfangen«? (νόος – λόγος) Ver-nehmung, Witterung, die nächste Bekanntschaft.
3. Wie soll ein ursprünglicher Bezug zum Sein wesen?
4. Ist überhaupt der »Bezug zum« Sein das Wesenshafte der Wahrheit des Seins?

13. Vorstellung und Apriori

»Vorstellen«: 1. Erfahren (Ver-nehmen)

(Das Erscheinen als Sein selbst)

| ἰδέα.

Aber hier schon die Zweideutigkeit; hier schon Bezug zum »Subjekt«.

2. *Sich-zu-stellen* (vgl. S. 201) Das Vorgestellte ein Vorkommnis »im« Vorstellenden selbst, von der Seinsart des Vorstellenden. (»Subjekt«)

3. *Sich-zu-stellen* – »Bewußt haben«

»Selbst-bewußtsein«

cogito = cogito me cogitare

»*Reflexion*« / perceptio – als mentis
inspectio

Der Wandel des Vor-stellens und der Wandel des »Apriori«. Die Weitläufigkeit des *Vor-herigen*.

1. Vor-her (zeitlich) in der Ordnung des Erfassens.

2. Vor-her in der Ordnung des *Seins*.

a) Aufgehen – ἰδέα

b) Gegenstand – Gegenständlichkeit

Jedesmal ist in der antiken und in der neuzeitlichen Metaphysik das Apriori das Vor-herige, im Sinne des *Vor-uns-her-Gehenden*, Leitenden, Bedingenden, Ermöglichenden. Neuzeitlich wird das Apriori zum Vor-herigen des Vor-stellens. (Dieses Vorherige ist *nicht* das zuerst in der Abfolge der Kenntnissnahme und des Erfassens Erfasste, im Gegenteil.) Das Vor-herige des Vorstellens wird dem Vor-stellen anvertraut. Das Vor-herige, apriori, wird in das Subjekt verlegt. (Aber weder das Objektive ist es noch das Subjektive, sondern, wenn schon, das Sein selbst.) Das Vor-herige ist so unausdrücklich gegründet in die Offenheit eines Offenen. Ja, es ist das, *dem* diese Offenheit eigentlich, ohne sie recht zu wissen, anvertraut wird. / In Wahrheit aber umgekehrt. »Welt« ist vorherig zu allem Gegenständlichen und zu allem Seienden. Auch zum Sein?

14. Richtigkeit – Gegenständlichkeit – Giltigkeit – Wahrheit

Vor-stellen als Sich-zu-stellen. Sich-zu-stellen als das, dessen Bestellung und Bestellbarkeit das Vor-stellen sicher sein kann. Sich-zu ... $\supset$ (Re-flexion) Selbst-bewußtsein – Wesen des Bewußtseins. *Sich-zu-Stellen als Sicher-stellen.* Das Sicher-Gestellte ist das zum Stehen Gebrachte. Das So-stehende ist das dem Sich-zu-Stellen Entgegenstehende, *Gegenstand*.

Das Richtige (Wahre) ist das so Sicher-Gestellte. Das Richtige ist das Gegenständliche (objektum). *Richtigkeit ist Gegenständlichkeit – Objectivität.* Das Sicher-gestellte, Gesicherte ist das *Verbindliche*. Das Verbindliche das Giltige. Richtigkeit und Giltigkeit, die höchste Richtigkeit ist die weiteste Giltigkeit. Schließlich nur noch Bestandsicherung, die Frage, was das Gegenständliche selbst »sei«, verliert ihren Sinn.), *d. h. was für alle in jeder Hinsicht des Vorstellens, jederzeit, überall, zumal zu-stellbar als bestehend und so verbindlich ist.* Dieses Giltige ist das »Objektive«.

Das Giltige ist z. B. das Funktionieren der Flugzeugmotoren. Alles Technische. Allgemein notwendig für Russen, Japaner, Amerikaner, Italiener und Deutsche und Engländer und Chinesen.

Dieses Giltige ist das »Objektive«. Aber dieses »Objektive« ist nicht das Wahre. *Das Wahre ist nicht jederzeit für jedermann gleichgültig.* Das »Wahre« gilt überhaupt nicht, es west, entbirgt oder verbirgt sich. *Das Wahre ist das Seltenste.* Für die Völker und Menschentümer gleich anfänglich selten wie für den Einzelnen. Das Wahre im Sinne des »Objektiven« ist die Verwüstung des Wesens der Wahrheit $\rightarrow$ *das Ob-jektive*, was in jeder Hinsicht des Vor-stellens als Sich-zu-stellens für alle Vor-stellenden, jederzeit, überall, zumal zustellbar und so als Beständliches verfügbar und so giltig ist.

15. Warum das Wesen der Unverborgenheit verloren geht

Aus zwei wesentlichen und zusammengehörigen Gründen:

1. weil es anfänglich nicht entfaltet und selbst nicht erfragt und gegründet ist, deshalb anfällig und ausgesetzt der Überwältigung durch ἰδέα;
2. weil das ἰδεῖν sich wandelt zur perceptio und damit das Vorstellen zum Sich-zu-stellen. Die Wahrheit als Richtigkeit wird Gegenständlichkeit und diese wird Sicherheit und Gültigkeit. So ist alles, was ins Wesen der Unverborgenheit und das Stehen in dieser zeigen könnte, verschüttet. Alles drängt auf Sicherstellung. Das Wahre ist das Gesicherte – »Objektive«, d. h. rein »subjektiv«. Das Wesen der Unverborgenheit (ἀλήθεια) geht verloren, weil das Wesen der Offenheit nicht gewonnen ist. Dies ist nicht erlangt, weil der Mensch durch das Sein nicht dessen Wahrheit anfänglich übereignet ist.

16. »Richtigkeit« aus »Wahrheit« begriffen

Richtigkeit begriffen als Übereinstimmung – Angleichung. Aber hier noch verschiedene Ausgänge möglich und unmöglich.

	Übereinstimmung braucht nicht als Ab-
Auf dem Boden	bildung begriffen werden.
der Subjektivität	Übereinstimmung braucht nicht als Zuord-
des Menschen	nung begriffen werden.
(»Menschseins«)	Übereinstimmung braucht nicht als Zutreffen
	auf... begriffen werden.

Übereinstimmung kann vom tragenden Bezug her, wenn dieser selbst im Wesen erblickt ist, ja, sie muß dann als Übereinkommen des offenständigen Verhaltens (aussagenden Vorstellens) und des offenständigen Seienden im Offenen sich bestimmen. *Übereinkommen im Selben, im Offenen als solchen.* Was ist das: *Inständigkeit im Welten der Welt?*

17. Richtigkeit und Unverborgenheit (Offenheit)

1. Die neuzeitliche Deutung der Richtigkeit und der Subjektivität ohne Rückgang auf die Unverborgenheit.
2. Die Auslegung der Richtigkeit im Rückgang auf die Unverborgenheit. (Dabei wird die metaphysische Denkweise nur dem Anschein nach übernommen.) Diese Auslegung verlangt jedoch, daß die Unverborgenheit ihrerseits ursprünglicher gedacht und damit überhaupt das Wesen der *Wahrheit* anfänglich erfragt wird.
3. Wenn daher die »Richtigkeit« als eine Wesensgestalt der »Wahrheit« begriffen wird, dann sagt das nicht, es werde nur zur »Ergänzung« auch noch die »Unverborgenheit« beigegeben; vielmehr ist auch das Wesen der Richtigkeit gewandelt. Der Wandel prägt sich aus in den Sätzen: *Das Richtige ist nie das Wahre. Das Wahre ist das Wesen der Wahrheit.*

18. Veritas als adaequatio (Richtigkeit) und die »Abbildtheorie«

Richtigkeit ist nicht das ursprüngliche Wesen der Wahrheit. »*Richtigkeit*« bedarf selbst noch der Aufhellung ihres Wesens auf dem Grunde des ursprünglichen Wesens der Wahrheit. Was richtet sich – wonach? (Nicht »Bild« – Gemälde nach einem Ding) Denn:

1. muß dieses Ding selbst sich zeigen, um Maßstab zu sein;
2. muß ja das *Gemälde* in diesem Falle ein Wissen und Wissend-*-vorstellend* sein. Ein Gemälde stellt nur dar, aber ein Gemälde stellt nie vor (wenn wir auch ungenau so sprechen).

Richtigkeit als das Zu-treffen der Aussage auf Sachverhalt (*Triftigkeit*). *Zutreffendheit*. Zu-ordnung von »Symbol« und »Phänomen«. Richtigkeit als *Zutreffendheit*. *Zutreffen auf Seiendes*. *Treffsicherheit*. Zu-ordnung der Aussage zum Sachverhalt.

19. »Wahrheit« (Eine Probe)

Erörterung der viel verhandelten Frage: Gibt es eine objektive Wahrheit? Diese Frage wird oft gestellt und leidenschaftlich wird bei ihrer Beantwortung gestritten: ja und nein und Zweifel. *Die Frage selbst wird aber gar nicht durchdacht, sofern nicht erörtert wird, was »objektive Wahrheit« besagt.* Wir sagen:

1. Was heißt in dieser Frage »Wahrheit«?
2. Was heißt da »objektiv«?
3. Was heißt: »es gibt«?

Zu 1. (a) Heißt Wahrheit soviel wie *Richtigkeit des Vorstellens*, dann ist »das Wahre« (Wahrheit) das *richtig Vor-gestellte*, d. h. das dem Vor-gestellten (Vor-Vor-Gestellten) Entsprechende, das Gegenständliche, Gegenstehende selbst. Das *Objektive*, und die Frage lautet dann: Gibt es ein *objektives Objektives*? (Gibt es einen aus Wasser bestehenden Fluß?) Also gibt es *Objektivität*? Offenbar; wo und wie? *Allgemeingültigkeit*. (Aber wie steht es mit der »Objektivität« selbst und als solcher?)

(b) Heißt Wahrheit soviel wie Unverborgenheit des Seienden, dann ist das Wahre das Unverborgene; dieses aber braucht gerade nicht vor-gestellt zu sein und ist durch das Vor-sich-bringen nicht ohne weiteres zu erreichen. Der Mensch kann am Unverborgenen vorbei gehen, kann sich ihm entziehen, kann sich dagegen abschirmen. *Das Unverborgene ist weder objektiv noch subjektiv.* Die Rede von »objektiver Wahrheit« hat gar keinen Sinn. Also: Entweder ist die Rede von objektiver Wahrheit eine Tautologie oder überhaupt *gehaltlos*.

Zu 2. Durch das Vorige ist schon Einiges über das Wesen des »Objektiven« und der Objektivität gesagt. Das »Objektive« nennt man gern das vom Subjekt Unabhängige! Aber das Objektive ist nicht nur nicht unabhängig vom Subjekt, sondern es ist das, was allein und eigentlich vom Subjekt abhängt: das Vor-gestellte – Entgegen gestellte eines Vor-stellens. Alle »objektive Wahrheit« ist ihrem Wesen nach relativ auf das »Subjekt« (auf den Menschen). Doch die Frage bleibt: Ist der Mensch »Subjekt«? Erfüllt sich das

Wesen des Menschen in der Subjektivität? d. h. in dem Sich auf sich selbst stellenden Vorstellen, das die eigene Einsicht im Sinne der Berechenbarkeit und mathematische Gewißheit zum Maßstab des Wißbaren macht? Oder ist der Mensch als »Subjekt« in der Tat nur das »Subjekt«, die Verkommenheit des Menschen schlechthin. Verkommen und verirrt ins *Unwesen*?

Zu 3. Wenn es »Wahrheit« »gibt«, dann »ist« sie und welches Sein hat »die Wahrheit«? a) Das Wahre in irgendeinem Sinn, b) das Wesen des Wahren. »*Wahrheit und Sein*«.

»Wahrheit« ist »unabhängig« vom Menschen, denn Wahrheit heißt Wesung des Wahren im Sinne der Unverborgenheit. »Wahrheit« ist »abhängig« vom Menschen und verursacht, bewirkt, gemacht, hergestellt.

Der Mensch aber ist abhängig von der Wahrheit, wenn Wahrheit ist Lichtung des Seyns als dessen Wesen; denn »abhängen« heißt: be-stimmt und durchstimmt sein im Wesen (aber nicht verursacht).

III. RICHTIGKEIT – GEWISSHEIT

(Vergegenständlichung – Quantenmechanik)

*20. Was liegt darin, daß die Wahrheit als Richtigkeit
zur Gewißheit wird?*

Allem zuvor vollzieht sich damit eine endgültige Verfestigung des Wesens der Richtigkeit, dergestalt, daß die ἀλήθεια abgedrängt bleibt; zwar schließt das nicht aus, sondern ein, daß nun gerade im Bereich des Vorstellens eine andere Art des Erscheinens aufkommt und damit ein Offenbarwerden und damit der verfänglichste Schein, als sei gerade dies dasselbe wie die ἀλήθεια. (Vgl. Zusammenhang und Unterschied von ιδέα, idea, perceptio, Idee und »absolute Idee« (Hegels)).

Wissen wird Bewußthaben und d. h. Sich-bewußtsein (kurz »Bewußtsein von ...« als sich einer Sache (Gegenstand) bewußt sein). Bewußtheit – Vorgestellttheit – Zugestellttheit – Gegenständlichkeit.

Richtigkeit als Übereinkunft mit dem gegenständlichen Entwurf. Einstimmigkeit der Rechnung mit dem Berechenbaren. (Sicherheit) Notwendigkeit, Allgemeinheit, Giltigkeit, Verbindlichkeit.

21. Seinsverlassenheit und »Weltanschauung«

Die »Weltanschauungen« sind in ihrem Wesen alle gleich: deshalb bekämpfen sie sich. Ihre Gleichheit beruht auf demselben Irrwesen, das sie unmittelbar aussprechen in dem, was die »Weltanschauungen« über sich selbst zu sagen haben. Und das ist folgendes: »Jedes Volk und jeder Mensch schafft und wählt sich die Weltanschauung, die seinem Wesen gemäß ist«. Woher und wie bestimmt sich das Wesen eines Volkes? Wer entscheidet über die Gemäßheit und Ungemäßheit der »Weltanschauung«? Was ist überhaupt »Weltanschauung«? Gibt es zunächst je ein Volk, das sich dann eine Weltanschauung anschafft? Wie kommt ein Volk darauf, eine »Weltanschauung« zu haben? Und was ist ein Volk *vor* der Anschaffung der Weltanschauung? Und wenn

ein Volk ohne diese nicht ist, was ist es dann und wie ist es Volk?

Von wo aus wird in dem angeführten Satz so selbstverständlich über »Volk, Mensch, Weltanschauung« entschieden? Auf dem Boden der Subjectität, die das Sein als Vorgestelltheit und Gegenständlichkeit und Wirklichkeit begreift und dieses im Vorstellen und Wirken des Menschen, im sogenannten »Leben«, entstehen läßt wie Sprossen und Blätter der Pflanze, von der man im Wesen vielleicht noch weniger weiß als vom Menschen.

Und diese Vorherrschaft der Subjektivität gründet sich auf die Selbstverständlichkeit des Seienden und seines Seins. Kraft dieser ist alles zuvor in Ordnung. Der seinsvergessene Taumel und Aufruhr des Menschen kann beginnen. Alle Wege stehen offen, alles und jedes als menschentümlich zu erklären.

Weltanschauung ohne Welt, Weltgeschichte ohne Welt: die bloße Züchtung der Menschen und die Verarbeitung der Erde; der Verzehr und Verbrauch als Grund der unbedingten Einrichtung des Gegenständlichen.

Gegenständlichkeit und Abblendung der Welt. Die Verblendung entspricht der Verwüstung und ist das Unbedingte der bloßen Blindheit.

22. Sein – Gegenständlichkeit – Wahrheit

1. Gegenständlichkeit ist eine mögliche Wesensfolge des Seins, das zur *ιδέα*, *idea*, *perceptum* gewandelt.
2. Gegenständlichkeit steht so selbst für das Sein und das Seiende, »ist« als Gegenstand.
3. Gegenständlichkeit ist aber als Vor-gestelltheit zugleich das Sichergestellte der Vergewisserung und Versicherung.
4. Sicher-stellung ist Aufstellung des Richtigen, dessen Richtigkeit darin besteht, daß das Vor-stellen als das *Sich-zu-stellen* seiner selbst gewiß ist in einer Weise, die innerhalb dieses Vor-stellens keinen Zweifel zuläßt.

5. Gegenständlichkeit ist als solche Richtigkeit zugleich »Wahrheit«. Dergestalt fallen auf einer anderen Ebene, wo Sein und Wahrheit dem Anfang (φύσις– ἀλήθεια) längst entfallen sind, doch beide wieder zusammen.
6. Dieser Zusammenfall läßt das Sein in der Gegenständlichkeit und Sicherheit und der Bestandsicherung verschwinden. Die Wahrheit selbst wird zur Giltigkeit und Verbindlichkeit.
7. So kann eine echte Befragung des Bezugs von Sein und Gegenständlichkeit nicht aufkommen.
8. Die Gegenständlichkeit kann innerhalb des Vorstellens ihr Recht behalten; sie ist aber dann weder das Sein selbst noch der Wesensboden für die Wahrheit.
9. Das Seiende ist gegenstandsfähig. Sein geht nicht in der Gegenständlichkeit auf. Das Sein wird auch nicht durch die Gegenständlichkeit erschöpft.
10. Die Vergegenständlichung des Seienden entfaltet ihre Grundgestalt in der metaphysisch zu denkenden Technik. In den Umkreis der so begriffenen »Technik« fällt auch »die Wissenschaft«. (vgl. Leitsätze)¹
11. Die Vergegenständlichung entspringt einem Menschentum, dem die Natur und die Geschichte zuvor entweltet und das heißt auf die reine Planbarkeit einer einrichtenden Beherrschung abgerichtet sind.
12. Wo die Gegenständlichkeit das Maß wird für das Sein, da muß die Welt zur Unwelt sich verkehren. »Welt« ist unzerstörbar in dem Sinne, daß kein Menschentum sie vernichten und sie auslöschen kann. Die Unwelt einer Welt ist aber der Grund der Verwüstung des Seienden im Bilde der neuen Einrichtung aller Gegenstände.

¹ Siehe S. 219, Anm. 1.

23. Welt und Gegenständlichkeit

Das Gegenständliche bindet das Verhalten in das Vorstellen als ein Sich-Zustellen des Beigestellten. Dieses »Stellen« ist Zuordnen an Stellen und zuvor das einrichtende Ausmachen einer Stellenmanigfaltigkeit (Arbeitsstelle – »Stelle« und Platz; Stelle ist noch weiter der Einrichtung verhaftet als der Platz). Das Gegenständliche zwingt das Verhalten in das Sichaufstellen zur Marschordnung. Das Gegenständliche nimmt die Möglichkeit des Miteinander im Sinne des ursprünglich »existenten« In-der-Welt-seins. Die unbedingte Form der zustellenden Bestellung ist die Verwüstung in der Gestalt des grenzenlosen Verzehrs, der jedes Ursprüngliche zum Verschwinden gebracht hat. Die geschichtliche Zusammengehörigkeit der Bestimmung wird durch die Macht als Wesen der Gegenständlichkeit erschüttert. An ihre Stelle tritt die *Organisation und Mobilisierung*.

Die Maßnahmen sind Anmessungen und Abrichtungen auf das Sicheinrichten in der unbedingten Berechenbarkeit. Die Einstimmigkeit mit dieser kennzeichnet jetzt die Übereinstimmung (d. h. die Richtigkeit).

Maßnahmen sind Vorkehrungen der Bemächtigung. Die Bemächtigung läßt nur Gegenständliches zu, um es wieder zum Verschwinden zu bringen im erweiterten und gesicherteren Gegenstandsbezirk. In den Bemächtigungsmaßnahmen waltet eine Entweltung der Welt. Der Mensch wird auf das Gegenständliche als die »Welt«, die Umwelt ist, eingerichtet.

Vergegenständlichung ist neuzeitlich ein Nichtwaltenlassen der Welt, ohne doch der Welt entraten zu können.

24. Die Quantenmechanik und die Vergegenständlichung

Die Quantenmechanik und die Vergegenständlichung erfährt in ihrem eigenen Vorgehen die Unumgänglichkeit des vergegenständlichenden Vorgehens selbst und somit den Bezug der Verge-

genständlichung (Lage, Hinsicht, Vorblick, Bahn und Entwurf) mit in die Aussage über den Gegenstand einzubeziehen.

Das vormalig nur losgehende Forschen wird unsicher; das bedeutet aber nur, die Maßnahmen der Sicherung werden umfassender. *Die Sicherung wird allseitiger.*

Die Frage, wer »wir« sind, für die je das »Objekt« ein Objekt ist, kann nicht mehr umgangen werden. Was aber heißt dieses? *Anthropologische Zergliederung?* So wurde nur der Mensch *auch noch* zum »Objekt« eines wiederum flüchtigen Subjekts gemacht. Entscheidend, die Subjekt-Objekt-*Beziehung* als Beziehung in ihrem Wesen und Wesensgrund zu erfragen und dieses Fragen aus dem Umkreis der »Erkenntnistheorie« und »der Metaphysik der Erkenntnis« herauszunehmen.

25. Philosophische Deutung der Quantenmechanik

Philosophische Deutung der Quantenmechanik: Was heißt das?

1. *Die Quantenmechanik* auslegen auf ihre philosophischen Grundlagen.
2. *Die Quantenmechanik selbst als Art und Beitrag zur Philosophie* dartun.

Quantenmechanik als Art von Physik. Weshalb hier eine Auszeichnung? Im Hinblick auf ihre Bedeutsamkeit für die Philosophie. Was Philosophie selbst ist?

Ein <i>Grundirrtum</i>	Der verkehrte Anspruch an die Philosophie
in der Haltung der Wissenschaften zur	phie und die ungemäßen Maßstäbe für ihre Beurteilung
»Philosophie«	

»Philosophie« und »Philosophie«

Die Frage Kants nach der inneren »Möglichkeit« einer theoretischen Metaphysik. Die Frage der Naturwissenschaft und Natur ist nur ein Weg (nicht »Erkenntnistheorie«; vgl. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*.)

Quantenmechanik entscheidend: *der Verzicht auf die Objekti-*

vierbarkeit des Naturgeschehens. (Was heißt »Objektivierung« und Objektivität?) Anschauung: 1. sinnliche Wahrnehmung (was darin liegt?!) a) Ablesung einer Zeigerstellung. b) Bau eines Apparats.

Vergegenständlichung: der gegenständliche Entwurf der *klassischen* Physik. Was zu einer »Natur« gehört, und zu dem Bewegungszustand). Warum bilden die Erscheinungsformen des atomaren Gegenstands (Teilchen – Feld) eine *vollständige* Disjunktion (Entweder-oder)?

Entwurf auf *Impuls* (Bewegungsrichtung, -größe). Entwurf auf Ort, weil die Vollständigkeit der Gegenständlichkeit der physischen Natur nie vorbestimmt ist. Gesamtzustand eines Systems niemals vollständig.

Bekannt, »objektiv« für jedermann, an jedem Ort, zu jeder Zeit, in jeder Hinsicht, berechenbar. Wo dieses vorausgesetzt, da *Modell* möglich.

26. Erfahrung und das Wesenhafte

Daß erst, wo die *Erfahrung* zur Verfügung steht, das alltägliche Denken auf das Wesenhafte *aufmerksam* wird – (hier durch Erfahrung veranlaßt zum philosophischen Fragen: dieses aber muß schon bereitstehen als Dimension – »Apriori«, weil hier immer das Gegenteilige näher rückt) und so die Möglichkeit des *Unterscheidens*. Kant will nicht Wissenschaftstheorie der mathematischen Naturwissenschaft. Nur *Ausgang*. Für Kants Frage nichts Wesentliches durch Quantentheorie geändert und durch keinen Fortschritt der Wissenschaft zu ändern.

[27. Quantenmechanik und Vergegenständlichung]

In Bezug worauf die Quantenmechanik philosophisch gedeutet? Im Hinblick auf die Vergegenständlichung der Gegenstände, und was ist das? Das Vorstellen des Seienden so wie es »ist«, bzw.

erscheint. Vorstellen so – wie Das ist der Bezug der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande. Diese Übereinstimmung ist von altersher die Kennzeichnung des Wesens der Wahrheit. Also die Quantenmechanik in Zusammenhang gebracht mit der Frage nach dem Wesen der Wahrheit und nach der Aneignung des Wahren. *Das »Grundsätzliche« dieses Vorhabens.* Kann nun »Wissenschaft« darüber etwas ausmachen? Nein. Wenn aber ja, dann nur, sofern »sie« »philosophisch« gedeutet wird. Das kann sie nicht selbst leisten. *Die erste Frage: Wohin gehört die Gegenständlichkeit der Physik als solche?*

28. Wirklichkeit

Wirklichkeit = Ort / Impuls

Gegenständlichkeit =

Vorgestelltheit =

Bekanntheit

Wo diese unmöglich, *gibt es auch keine Gegenständlichkeit. Änderung des Objektbegriffs?* Objekt ist nur Objekt für Subjekt, es gibt kein »Objekt an sich«. Wo immer von Objekten die Rede ist, Objekt ist stets *Objekt für uns*.

- a) Daß und wie es für uns ist, } *das ist zu fragen.*
 b) wo wir dabei je sind, }

Gegenständlichkeit des Gegenstandes und seine Rückbezogenheit auf das Vorstellen. Der jeweilige Weltbezirk des jeweils leitenden Vorstellens.

Vorstellen und Welt

Welt und Weltbezirke

Weltbezirk und Gegenstandsfeld

Die Vermischung und Verwirrung, Überschneidung der Gegenstandsfelder innerhalb einer selbst schwankenden Welt.

»Wirklichkeit« – worin ihr Wesen besteht. *Zuschreibung der Wirklichkeit an einen »Gegenstand«.*

Gegenständlichkeit und Wirklichkeit

↑ »Hier steht ein Stuhl«. *Der hier stehende Stuhl selbst*

↓ »Ich sehe einen Stuhl«. (in der Hypnose – im Traum)

Weizsäcker: Wo ist das eigentlich Wirkliche

»Hier steht ein Stuhl«. der Stuhl →

»Ich sehe einen Stuhl«. das Hier-*stehen* →

Ist das dasselbe? Wirklichkeit des Stuhls =

↓

Gegenständlichkeit = Vorgestelltheit.

Ich sehe einen Stuhl. Dreierlei?

1. Dinge
2. Sehen
(Empfindungen)
3. Satz (Urteil)

Versuch zu unterscheiden: 1. Was ist schlichte Beschreibung des
unserem Bewußtsein unmittelbar
Gegebenen?

2. Was ist »Theorie«?

IV. DIE SELBIGKEIT (IDENTITÄT) – (DAS EINE) – ěv

29. *Alle Denker denken das Selbe*

Alle Denker denken *das Selbe*, aber nicht das »Gleiche«, genauer: das Gleiche ist nicht das Selbe. *Das Selbe*. Das *Selbe* denken – ist das *Schwerste*. Zwischen allen echten »Philosophen« ist eine ursprüngliche $\phi\lambda\acute{\iota}\alpha$: »Freundschaft« bei der höchsten Gegnerschaft.

30. *Das Wesenhafte*

Warum »die Wissenschaft« nie das *Wesenhafte* finden und d. h. auch zugleich gründen kann. Vgl. Leitsätze.¹ Weil jede Wissenschaft als solche »positiv« ist. Positum: schon zum Grunde gelegt und nicht einmal »durch« sie, sondern nur »für« die Wissenschaft.

Das Wesenhafte (das Sein) woher und wie bestimmt es sich? Ob extensum (z. B. Descartes) oder »Energie« / corpus, oder ganz anderes: der Baum, der Brunnen. Der Mensch (Werk und Wirkstoff!). Die Sonne: Scheibe – Ball; »astronomisch«. Verschiedene Ebenen, je nach der *Ansicht* des Menschen? Oder? Je nach der Zugehörigkeit des Menschen zum Sein, der Baum welthaft – »subjektiv«, der biologische Gegenstand »objektiv«.

31. *Selbigkeit – Beständigkeit – »Substanz«*

Kant. Erste Analogie². Grundsatz der Beharrlichkeit (der Substanz). »Was jederzeit ist« – *das Bleibende – Beharrliche*. (Die Zeit selbst bleibend und wechselt nicht.) Dauer und Größe der Anwesenheit in der Zeit. Die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen werden. Bewiesen muß werden, daß in allen Erscheinungen

¹ Zur Veröffentlichung vorgesehen in: *Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft – Technik*, HGA Bd. 76.

² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 182 ff.; B 224 ff.

etwas Beharrliches sei. Das Beharrliche ist indes weiter nichts als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.

32. Das Selbe (das Eine)

Das Selbe (das Eine), daß und inwiefern es Auszeichnung des Seyns ist. Schon früh, im Anfang des abendländischen Denkens, ist diese Auszeichnung genannt.

Anaximander ἐξ ὧν – εἰς ταῦτα

Heraklit Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφός ἐστιν ἐν πάντα εἶναι (Fragment 50)

Die so nicht auf mich, sondern auf das Sammelnde (die ursprüngliche Lesung) hinhören, kommen überein in diesem: das ursprünglich zu Wissende sei: Eines ist Alles.

Hölderlins Eintrag in das Stammbuch Hegels:

Goethe

Lust und Liebe sind
die Fittige zu großen Thaten.
Tüb.

d. 12. Februar

1791

S(ymbolum) ἐν καὶ πᾶν

Schriebs zum Andenken
Dein Freund
M. Hölderlin³

(Das Eine und somit in ihm das All)

Parmenides τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.⁴

Das Selbe – (Identische) – *das Eine* (ἔν) »System«

1. Immer das Selbe, Eine, worauf in allem Verhalten zu Seienden jedermann jederzeit »selbst« mit Sicherheit (eindeutig) zurückge-

³ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*. Herausgegeben von Michael Knaupp. Bd. II. München: Carl Hanser 1992, S. 969.

⁴ Parmenides, Fragment B 3.

hen kann. Von wo aus Alles einheitlich – durchgängig sich erklären läßt, d. h. Vorstellen als das Gewirkte dieses Wirkenden.

»Das System« – »das Systematische«; vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 832, B 860. Gegensatz von Rhapsodie und System.

»Unter der Regierung der Vernunft«!

Selbigkeit, Einheit und System.

Das Prinzip der Erhaltung der Energie.

33. Zwei Schwierigkeiten und Fragen

Im Verlauf des Semesters mehrfach schriftlich und mündlich geäußert:

1. Unterschied zwischen philosophischem Wissen und wissenschaftlicher Erkenntnis.
2. Im Zusammenhang mit der ersten Frage: ob diese Art des philosophischen Denkens überhaupt eine Erkenntnis vermittelt und beweiskräftig ist. »Bloßes Herumstochern in Wortbedeutungen«, »ohne Beweiskraft«. Vgl. Ergänzung 29. Vgl. Platon, *Theaitetos*: Die Erzählung, wie Thales bei der Betrachtung des Himmels und der Sterne in einen Brunnen fiel und dort von einer thrakischen Magd ausgelacht wurde. Das Oben am Himmel wolle er ausfindig machen und sehe nicht einmal, was ihm vor den Füßen liege.

Zuvor noch unsere Überlegungen einige Schritte weiterbringen. Einübung des philosophischen Denkens, d. h. das Schwerkgewicht des Einfachen und Unscheinbaren erfahren lernen. Für uns heutige und neuzeitliche Menschen mit sehr viel Umständlichkeit verknüpft. Uns versagt, unmittelbar, geradehin das Einfache einfach zu sagen, weil das zunächst ausgesprochene Einfache leer und trüb ist (denn es bleibt im Leeren und Verwaschenen).

Erklären und Klären, ins Klare (Helle – Lichtung) kommen.

Beweisen | – *Weisen*.

Philosophie ist die Sorge für den »Sprachgebrauch«. Auf daß die

Sprache im Wort sei. Wenn die Sprache im Wort ist, dann allein ist sie im Lot. Wenn aber im Lot, dann hat sie die Gewähr der verborgenen Tiefen, der Ursprünge.

V. »DAS WACHSBEISPIEL« AUS DESCARTES'
MEDITATIONEN

Übersetzung und Erläuterung

34. Die Erinnerung an früher Gedachtes

Die Erinnerung an früher Gedachtes: Dieses Frühere, wenn wir es rechterinnern, ist nicht ein Vergangenes, das nur historisch verzeichnet wird und so und sonst ein Ballast für uns, sondern es west noch und wir sind im Bereich dieses Wesenden; nur wissen wir es nicht, und wenn wir darauf stoßen, nehmen wir es von uns aus historisch-technisch. Weil ein Erinnertes – Wesenhaftes, deshalb notwendig, es zu kennen. Aber hier ist leicht, die rechte Art des Kennenlernens zu üben. Wir sind in all dem noch sehr unbeholfen.

35. Das Wachsbeispiel

Das Wachsbeispiel findet sich in den *Meditationes de prima philosophia* (1641) (Betrachtungen über die »Metaphysik«) – Betrachtungen über das Sein des Seienden. Was am Seienden das Seiende ist – also das Sein (Seiendheit)? Beispiel des nächstliegenden Seienden: ein Körperding, das Wachsstück. Was ist daran das Seiende?

Wir hörten früher: In dieser Frage verstehen und kennen wir schon das Sein. Wonach wir fragen, ist schon entschieden. Auch für Descartes: das Seiende ist das Bleibende (remanens). Aber was ist das Bleibende? Diese Frage in der Fassung: Wodurch und wie ist das Bleibende zugänglich? Woher und warum die Frage nach der Zugänglichkeit und Erfaftheit? (verum – certum) Mit diesem Beispiel und seiner Entfaltung ist ein Wesensbestand des neuzeitlichen Wissensanspruches und seiner Wissenschaft in den Grundzügen veranschaulicht.

Das »Wachsbeispiel«¹

Descartes, Meditationes de prima philosophia. II.

Betrachten wir jene Dinge, die nach der geläufigen Meinung unter allen am deutlichsten erfaßt werden, die Körper nämlich, die wir betasten, die wir sehen, nicht freilich die Körper im allgemeinen; diese allgemeinen Vorstellungen nämlich pflegen um ein Erhebliches verworrener zu sein; (betrachten wir) vielmehr einen einzigen Körper im besonderen. Nehmen wir beispielsweise dieses Stück Wachs vor.

Nämlich erst ist es aus der Wachsscheibe gewonnen worden, noch hat es nicht jeden Geschmack des Honigs verloren, noch behält es vom Duft der Blüten, aus denen es gesammelt worden; seine Farbe, seine Gestalt, seine Größe sind offenkundig: hart ist es, kalt ist, leicht läßt es sich anfassen, und wenn du mit dem Knöchel darauf klopfst, gibt es einen Ton von sich; alles ist schließlich an ihm anwesend, was gefordert zu werden scheint, damit irgendein Körper möglichst deutlich erkannt werden kann.

Doch sieh da, während ich noch rede, wird es (das Wachsstück) an ein Feuer gebracht. Des Geschmacks Spuren werden ausgelöscht, der Duft verschwebt, die Farbe ändert sich, die Gestalt wird beseitigt, die Größe wächst, es wird flüssig, wird warm, kaum läßt es sich anfassen, und nicht mehr wird es, wenn du darauf klopfst, einen Ton von sich geben.

Bleibt jetzt noch dasselbe Wachs zurück? Es bleibt, muß man gestehen, keiner verneint es, niemand ist darüber anderer Meinung. Was war daher (das Seiende) in dem, was so deutlich erfaßt wurde? Sicherlich nichts von dem, was ich mit den Sinnen erreichte, denn jegliches, was im Bezirk des Geschmacks, des Geruches, des Gesichtes, des Getastes oder des Gehörs auf mich zukam, geändert ist es jetzt: (doch) zurückbleibt das Wachs.

(Was war also und ist noch das Seiende?) Vielleicht war es jenes, was ich jetzt *denke*, nämlich daß das Wachs selbst *nicht*

¹ *Ceuvres de Descartes*, Tom. VII: *Meditationes de prima philosophia*, S. 30 sq.

gewesen ist jene Süßigkeit des Honigs, nicht der Duft der Blüten, nicht jene helle Farbe, nicht die Gestalt, nicht der Ton, sondern der Körper, der mir kurz zuvor in *jenen* Weisen sich offenkundig zeigte, jetzt in *anderen*: Was ist das aber genau, was ich so im Blick als Anblick und »Bild« habe, was ich so mir ein- und zubilde (imaginor), merken wir auf und lassen wir alles beiseite, was zum Wachs *nicht* gehört, sehen wir *dann* hin auf *das*, was übrigbleibt: nichts anderes nämlich als etwas Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches.

Was aber ist dieses Biegsame, Veränderliche? Etwa das, was ich mir in den Anblick bringe, wenn ich verfolge, daß dieses Wachsstück aus der runden Gestalt in die viereckige oder aus dieser in die dreieckige übergehen kann? (Also die mannigfaltigen Gestalten). Keineswegs, denn was ich hierbei eigentlich umfasse und schon begreife, ist dies, daß es (das Wachs) unzählbarer solcher Veränderungen fähig ist; gleichwohl kann ich nicht die Zahllosen in der Weise des Einbildens durchlaufen; nicht also wird jenes Begreifen (*cera = mutationum innumerabilium quid capax*) von dem Vermögen des Einbildens geleistet [nicht *sensatio* / nicht *imaginatio*].

Was ist das Ausgedehnte? Ist etwa auch seine Ausgedehntheit mir unbekannt? Im schmelzenden Wachs nämlich wird sie größer, größer im siedenden, und noch größer wiederum, wenn die Hitze gesteigert wird; auch würde ich nicht richtig ausmachen, was das Wachs sei, wenn ich nicht dafür hielte, daß dieses hinsichtlich der Ausdehnung noch mehr Mannigfaltigkeiten zulasse als ich jemals in der Einbildung umfaßt habe.

Es bleibt mir also nur dies, einzugestehen, daß ich das, was das Wachs sei (das Seiende selbst), nicht in der Weise der »Einbildung« ausmache, sondern einzig nur im Verstand (Denken) erfasse; ich sage dies im besonderen von dem einzelnen Wachsstück; vom Wachs im Allgemeinen gesagt, ist das Gesagte noch einleuchtender.

Was ist dann nun aber das Wachs, das nur im Denken erfaßt wird? Offensichtlich dasselbe, das ich sehe, das ich betaste, das ich

mir in seinen möglichen Gestaltabwandlungen »einbilde«, dasselbe schließlich, das ich von vornherein dafür hielt (= kannte).

Aber freilich, das ist anzumerken, das denkende Erfassen ist nicht ein Sehen, kein Betasten, nicht Einbilden, auch ist es nie dergleichen gewesen, wenngleich vorher es so schien – das denkende Erfassen ist vielmehr die Einsichtnahme einzig des Verstandes, die entweder unvollkommen sein kann und verworren, wie früher, oder klar und deutlich, wie jetzt, dies je nachdem ich weniger oder mehr auf das achte, woraus das denkend Erfasste besteht.

Was ich erfasse als seiend, erfasse ich sola iudicandi facultate, quae in mente mea est, einzig durch das Vermögen des Urteilens (etwas als etwas nehmen), das in meinem Verstand ist.

36. Zur Erläuterung

Das Seiende ist das Bleibende (ἀεὶ ὄν). Mit dieser Auslegung wird die Bestimmung der Seiendheit als ständige Anwesenheit in gewisser Weise übernommen und festgehalten. Aber wie wird das Bleibende und sein Bleiben bestimmt? Das Bleiben ist das ständige Entgegenstehen des Gegenstandes für die Zu-stellung. Worauf hat diese alles abgesehen? (Über das »Objektive«, vgl. oben S. 201). Daß jedermann jederzeit überall dasselbe feststellen kann. Was diese Feststellbarkeit und damit die *Sicherheit* des Zustellens und Vorstellens gewährt, ist das Seiende; und dieses Bleibende ist Ständiges, Selbiges.

Das Sichere, d. h. das auf sich sich stellende Menschsein Sichern-
de.

Was geht hier vor sich? Die Welt verschwindet zugunsten eines Gegenstandsbezirkes der rechnenden Ordnung. Die Entweltung einer kaum gegründeten Welt; kaum gegründet, weil die Metaphysik sogleich die erste Spur von Welt tilgt.

37. *Descartes und das Wachsbeispiel // »Die Objektivität«.*

Was ist das eigentlich Seiende (Wachs)? *Extensum quid mutabile.* Weshalb ist das das Seiende? Was heißt Seiend? Gegenstehend im Vorstellen und zwar in dem *zweifellosen* Vorstellen. Zweifellosigkeit – Einsichtigkeit – *Subjektivität*. *Subjektivität* ist das Wesen des *Objektiven und der Objektivität*.

Zweifellosigkeit – Berechenbarkeit – Vorhersagbarkeit

| dergleichen ist nur das Mathematische, d. h. Mathematisierbare
| am Wachs.

Extensio (vis)

(Raum und Zeit – Masse)

Das Objektive: 1. was dem eigentlichen »Subjekt« (mathematische Rechnung) entgegensteht.
2. dieses ist deshalb für jedermann, jederzeit gültig.
a)*
b) *dem jedermann zustimmt.*
3. dieses, das für jeden in seinem Selbst eigentlich Belanglose.

* [Im Manuskript eine Leerstelle.]

ANHANG
ERGÄNZUNGEN

I. DIE METAPHYSISCHEN GRUNDSTELLUNGEN DES ABENDLÄNDISCHEN DENKENS

ZU I. DIE ENTFALTUNG DER LEITFRAGE

Ergänzung 1 (zu S. 6)

Der Mensch

1. animal rationale – das vernünftige Tier
 2. das das Seiende als solches vernehmende Lebewesen
- Dasselbe und doch nicht; *hinterher*.

Ergänzung 2 (zu S. 6)

1. Abgelöste formale Anzeige des *Da-seins*.
2. Da-sein im Bezug auf das Seyn (Seinsverständnis).
Dieser »Bezug« und die Subjekt-Objekt-Beziehung (vgl. *Vom Ereignis: Der Sprung – Die Wesung des Seyns*¹).
3. Die Weisung in das Da-sein. (vgl. *Die Gründung, Das Dasein*²).

ZU II. DIE LEITFRAGE DER ABENDLÄNDISCHEN METAPHYSIK UND DER RÜCKGANG IN DIE GRUNDFRAGE

Ergänzung 3 (zu S. 34f.)

Das *Warum?* So und nicht anders (Was), wenn überhaupt (Daß).
Vermutung über die Nicht-übereinstimmung des *Begegnenden*-

¹ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA Bd. 65, S. 286 f.

² Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA Bd. 65, S. 307–326.

Vorliegenden mit unseren Wünschen (*Wille zur Macht*, 331³). Aber woher und wie das Vorliegende *und* das Wünschbare. *Was für ein Bereich in welcher Zusammengehörigkeit* ist das christlich – platonisch, aber alles tiefer: aus Da-sein (Wahrheit) (Ereignis) im Dasein. Beides *zumal* und jederzeit zugleich – also nie das eine gegen das andere! Und beides im Bereich? *Nicht* übereinstimmend, also immer Veränderung, Verzweiflung, also immer warum?

Warum-Frage: *Warum* (weshalb und inwiefern) fragen wir warum? Und kann diese Frage noch das Sein vor ihre Schranken ziehen? Und wenn ja – wie? Das Warum und das Da-sein; das Da, das Offene und so die Lücke zwischen einem Nächsten und Fernsten. Warum – der *Wille zum Grunde*, weil Da ab-gründig und ungründig. Vgl. »Vom Wesen des Grundes⁴«.

ZU IV. PLATONS METAPHYSISCHE GRUNDSTELLUNG

Ergänzung 4 (zu S. 55)

Warum ist die abendländische Philosophie von Anaxagoras bis Nietzsche »Metaphysik«? Weil sie nach dem Seienden als solchen fragt und dieses anfänglich als φύσις erfährt, so daß dessen *Seiendheit* (das μετά im sachlichen Sinne) von φυσικά her bestimmt sein muß. Dieses aber *ist* möglich seit Platon, seit οὐσία als ιδέα; κοινόν; seit die Frage nach der *Seiendheit* οὐσία ins Stocken gerät und in die ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ abbiegt und so auf εὐδαιμονία – ἔρως – νοῦς.

Was bedeutet dieses Abbiegen?

Nur von der *Wahrheit* des Seienden ist die Rede (Rep. VI E) und nicht von der *Seiendheit* selbst! und die Wahrheit *selbst* wird nicht zur *Frage*!!

³ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, n. 331.

⁴ Heidegger, »Vom Wesen des Grundes«; in: *Wegmarken*. HGA Bd. 9, S. 123–175.

Ergänzung 5 (zu S. 62)

εἶναι – δύναμις τῶν εἰδῶν κοινωνίας (ἔν)

ὄν

κίνησις (ψυχή) – στάσις

γιγνώσκειν

νοεῖν

ἕτερον

ταυτόν

Etwas ist *das* Andere (ontisch) → κίνησις »ist« στάσις

Etwas ist anders (ontologisch) vgl. ὄν → das Seiende → *das Seien-*
de ↓ κίνησις »ist« ἕτερον.

Beide sind selbig, ohne dasselbe zu sein.

Das ἕτερον in der κοινωνία mit den Übrigen.

λέγειν τί καθ' αὐτά

τὰ δὲ πρὸς ἄλλα (πρὸς τί)

ἕτερον *als* μὴ ὄν (bzw. μὴ ὄν ist ἕτερον) μόνον. Das ὄν *bleibt*, aber
μὴ ὄν *ist* ὄν.

Ergänzung 6 (zu S. 62)

1. Sophistes

2. ἰδέα und ἐπέκεινα

Grund der »Transzendenz«?

ἀγαθόν Wozu *tauglich*?

3. Leitfragenentfaltung

Tauglichkeit

Wozu gut?

Das Gutsein zu als *Grundbestimmung*
von Seiendheit.

ZU VI. DESCARTES' METAPHYSISCHE GRUNDSTELLUNG

Ergänzung 7 (zu S. 78)

III. De Deo, quod existat, d. h. die Sicherung des lumen naturale; der regula generalis im Sinne ihres eigenen Gewißheitsanspruches. Gewöhnlich nimmt man diese Betrachtung Descartes' als einen aus seiner Methode und Stellung herausfallenden Rückfall in die Theologie. Aber genau das Gegenteil ist der Fall. Hier wird vielmehr der Schritt angesetzt, aufgrund dessen das Unbedingte selbst in den Bereich des Wißbaren des »Ich denke« rückt und ihm seine absolute Begründung durch sich selbst verleiht. Zur strengen Entfaltung kommt dieser Zusammenhang erst durch Kant – Leibniz hindurch bei *Hegel*.

Zunächst aber wichtig die Frage, wie die Sicherung von »Meditationes« I und II aus notwendig wird. Das Ich ist Ich denke, gemäß der Regula generalis. Diese ist aus der ersten Gewißheit, cogito – sum, geschöpft.

Mit der regula generalis, gegründet im ersten firmum (cogito – sum), ist die Möglichkeit gegeben, das planlose Verfallen in Täuschungen (vgl. »Meditatio« I) zu vermeiden. Aber das Sichtäuschenkönnen ist damit nicht beseitigt (vgl. »Meditatio« IV: error), im Gegenteil, durch die Notwendigkeit der regula generalis wird das Sichtäuschenkönnen gerade bestätigt als ständig bestehend – wozu sonst die Regel?

Aber *gesetzt sogar*, das Ich, sich haltend an die Regel, täuscht sich selbst nicht, so kann es doch noch getäuscht werden; obwohl den »Irrtum« vermeidend und nur an das ihm seiend Seiende sich haltend, *kann* es doch noch in einer Verirrung – in der Irre sein – und zwar in einer völligen und ihm noch dazu gänzlich verborgenen, um so verborgener, je ausschließlicher es sich an die regula generalis hält.

Warum: Das »Ich denke«, ist *trotz der Verfügung* über die Seiendheit (alle die auf es bezogene Vorgestelltheit), ja gerade wegen

dieser, des Seienden selbst nicht mächtig. Denn das Seiende wird ja auch nach Descartes keineswegs durch das ego geschaffen, sondern das Vernehmbare ist ihm *gegeben*, *ideae innatae, adventitiae* und freilich auch *a me ipso factae*. Gerade durch das Wissen um das Sichtäuschenkönnen ist ständig nahegelegt die Einsicht in die Mangelhaftigkeit und in diesem Sinne Endlichkeit des ego. Nur wenn dieses in sich eine Grenze – Endlichkeit, dann die Möglichkeit des Getäuschtwerdenkönnens, d. h. dessen, daß *ego cogito* gleichwohl nicht des Seienden als solchen Herr ist.

Eben die von Descartes eingeführte Auslegung der Seiendheit als gewisse Vorgestelltheit (Gegenständlichkeit) führt zu der *nicht weiter erörterten Unterscheidung* des Seienden selbst (cf. *cogitatum ens qua creatum a Deo*) und seiner *Seiendheit* als Vorgestelltheit des endlichen ego. So kann von dieser aus gesehen noch die Möglichkeit bestehen, daß die Seiendheit, so gewiß sie sein mag, das Seiende gerade verfehlt, nicht die Seiendheit des *Seienden selbst* ist. Deshalb *muß* auf Grund der *regula generalis* und ihr gemäß gezeigt werden, daß die Seiendheit die Wahrheit des Seienden selbst ist, d. h. *descartisch* gesprochen: die *regula generalis* ist *a Deo*, kein *malum*, sie stellt als solche nicht in eine Verirrung, also das »Präformationssystem«, vgl. Kant, »Kritik der reinen Vernunft« B 167.

Durch die Herrschaft der *Regula* ist die Endlichkeit des *ego cogito* gerade erst begründet und man darf nicht dieses »ich denke« in ein allgemeines, d. h. unbedingtes Bewußtsein überhaupt umfälschen.

Die Sicherung der *Regula* wird notwendig aufgrund der durch sie selbst gesetzten Auslegung der Seiendheit als *Gewißheit*, *verum ens* als *certum*, denn aufgrund dieser könnte das Seiende selbst gleichwohl noch anderes, bzw. die Seiendheit für sich etwas dem Seienden nicht zugehöriges sein. Vgl. aber Opp. VII, 144 f. *Secundae Responsiones*, vgl. unten. In den *Secundae Responsiones* Opp. VII, 144 f.⁵ scheint Descartes aber doch die weitere Sicherung

⁵ *Œuvres de Descartes*. Tom. VII, S. 144 f.

der *regula generalis als überflüssig* abzulehnen und sich rein auf die *regula generalis* selbst zu stützen. Allerdings, aber zu dieser und dem ihr möglichen gehört die *Gewißheit* der Existenz Gottes und damit die Gesicherheit der *regula generalis* ihrer eigenen Forderung gemäß. Nur scheinbar, denn hier wird gerade vorausgesetzt, daß auch die *letzte causa dubitandi*, creditor als deceptor, schon *beseitigt* ist. Wenn dieses, dann kümmert uns die leere Annahme einer *falsitas absoluta* nicht im Geringsten mehr.

Hier zeigt sich an einer entscheidenden Stelle der Leitfragenbehandlung die Bedeutung und das Verhängnis der *Unterscheidung* von Seiendheit und Seiendem.

Hier zeigt sich zugleich aber auch die Doppelung der Auslegung des *ego cogito* des Menschen: 1. von der *cogitatio* her, 2. als *ens creatum*. (Vgl. SS 37. Die »Außen-« und Innenbetrachtung; Leibniz!⁶).

Gemäß diesem Zusammenhang ist nun auch *dieser Gottesbeweis* ein einzigartiger: weder von der Art der üblichen kosmologischen noch von der Art des anselmischen-ontologischen. Der Beweis dreht sich *in* der Unterscheidung der *realitas formalis* und *objectiva* nämlich der *idea*, d. h. des *percipere* als *perceptum*, also des *cogito* als solchen, und d. h. zugleich des endlichen, *finitum*.

Die Durchführung mag im einzelnen fragwürdig sein, wesentlich ist hier zuerst der Zug des Fragens und Vorgehens und damit der Einbezug des *Infinitum* in die *Gegenständlichkeit* des Ich denke. Hieraus wird erst recht ersichtlich, daß die Auslegung der Seiendheit des Seienden immer auf eine un-bedingte Begründung verwiesen wird; vgl. bei Platon das *ἐπέκεινα* und Aristoteles *θεῖον*. Womit hängt dieses zusammen? Weil die Wahrheit des Seyns nicht erfragt ist und weil die Seiendheit immer vom Seienden her der *Nachtrag bleibt* und deshalb zuletzt wieder durch ein Seiendes verursacht sein muß; dieses alles, solange nicht der große und andere Sprung in das Seyn selbst vollzogen ist, wo die *Endlichkeit*

⁶ Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken*, HGA Bd. 44.

des Seyns, nicht des Seienden, gerade verhindert, nach *Verursachungen* zu fragen.

Zu zeigen: *facultas ad verum agnoscendum non tendit positive in falsum*; wenigstens wenn saltem *cum ipsa recte utimur, rectus usus*; *Befolgung* der regula. *Facultas* und damit die ihr zugehörige und sie als solche bestimmte regula. *tensio in verum!*

Wenn wir auch das der Regel gemäß Erkannte noch bezweifeln wollen, müssen wir Gott zum Täuscher erklären. Die *Tensio* der Regel und sie selbst ist unbezweifelbar, wenn *Deus creator*. → Erst dann erfüllt, *quod cum ratione licet optare*. Warum aber kann sich noch ein Zweifel nahelegen? Eben weil *certum* zunächst nur als *certum relative ad me finitum*, nicht schon als *verum absolutum* erwiesen. Weil Seiendheit = *Vorgestelltheit* durch *ego cogito*.

ZU VII. LEIBNIZENS METAPHYSISCHE GRUNDSTELLUNG

Ergänzung 8 (zu S. 99)

Einheitlichkeit des Einen / Monade

a) Einfachheit – Grund der Einheit

b) ursprüngliche Einheit verwahrend

c) einfach ursprünglich Einigend, sich vereinzeln.

d) Einheit – *praesentisch* auch dort, wo schlafende Monade *dumpf* und *dunkel*.

percipere als appetitus

vis

Schluß Principien. Kant und Ichheit – vgl. S. 105

Übergang zu Fichte.

Ergänzung 9 (zu S. 102)

Einheit und monas. Die Bestimmung des ens als unum, im Sinne der scholastischen Transzendenzien (omne ens est unum; ens et unum convertuntur) und die Auslegung des ens qua substantia als monas.

Zu unterscheiden: *die beiden Fragestellungen überhaupt* ens = res – aliquid (modus generalis entis). Substantia, scholastisch als modus specialis entis: specialis, d. h. auf bestimmte Sachhaltigkeit bezogen; das Seiende eines je bestimmten Bereiches.

Aber auch davon abgesehen: Leibniz nimmt überhaupt nicht die formale »Einheit« (Das Eine und das Andere) zum Leitfaden, sondern die »Einheit« im Sinne der οὐσία, d. h. Anwesenheit und zwar als *Vorgestelltheit in der perceptio*.

Die Einheit in der präsentlichen *Bestimmung. Gesammeltheit* und zwar des *sammelnden*: das Mannigfaltige. Totum – simul – praesens.

Ergänzung 10 (zu S. 105)

Das vorige Mal Auslegung von § 30 der Monadologie mitten heraus. Warum? Was kommt darin zur Sprache?

1. Wissen der Seiendheit des Seienden, *ens verum. Veritates necessariae*, jene die notwendig *jede* veritas als veritas bestimmen, deren Wesen ausmachen. Verum esse, aber das eigentliche esse als ens. Kenntnis dieser veritates necessariae = *Kenntnis der Seiendheit* als solcher. *Veritas = identitas = entitas entis*.

2. *auf dessen Grund* Zugänglichkeit des Seienden als solchen *solcher* Art.

3. Dieses *Wissen* (der principia) *selbst zu diesem Seienden gehörig, ap-perceptio*. Keine *Zugabe* und kein bloßes darüber her, sondern *ursprünglich Monadität*. Dieses *Vorwissen der »Principien«* und Kants Begriff des *Transzendentalen*.

Ergänzung 11 (zu S. 105)

Das »Ich« als das *Sich-gehörende, die für sich offene Identität, dazu grundlegend: wissen von Identität als solcher*. Welche Tragweite hat diese Ansetzung des Verhältnisses von *Kenntnis der Prinzipien* und »*Reflexion*«?

Das *Ich-sein* nicht gegründet auf die bloße Rückwendung auf sich, sondern umgekehrt die Rückwendung auf sich getragen vom Kennen des *Seienden als solchen*. (Seinsverständnis) Der *Ausblick* auf »Identität« als offener gibt erst *den Bereich*, innerhalb dessen ein *Identisches* im ursprünglichen Sinne faßbar wird. Das *Ichsein* selbst ist *Wissen* der Seiendheit als solcher (*Identität*) *ego cogito – sum*. Damit wird aber auch die »Rückwendung« gewandelt. Das »Ich« wird jetzt *als* das erste maßgebende eigentlich Seiende *wißbar*. Warum?

Von *Identität* her als das ursprünglich »*Identische*«, *sich gehöri-*ge, aber gleichwohl nicht als das höchste, als *monas*, als das die Seiendheit Vorstellende; die in sich und damit schon (das die *Identität vorstellt*) gedoppelte Identität, aber alles doch im Bezug auf das *ego cogito*. Jetzt ein *wesentlich anderer Begriff* des *ego* und der Ichheit gegenüber *Descartes*. Hier nur das notwendig und schlechthin gewiß Mitgegebene in jeder *cogitatio*.

Jetzt: die die Identität wissende und deshalb sich eigens gehörige Zugehörigkeit. Ichheit als Einheit; vgl. Kant. Für Leibniz aber die *identitas*, *doch nicht* ausdrücklich systematisch wesentlich für *monas*, im Sinne der Ichheit wie für den deutschen Idealismus. Weshalb nicht? Wo doch *entitas = identitas*!

Aber auch jetzt noch und jetzt gerade mehr denn je: das Ich das erste und *als solches gegebene Seiende*. Welche Gegebenheit aber jetzt eigens zum Wesen der *Ichheit gehört*, auf Grund des Wissens der Seiendheit.

Ansatz: das Ich von der *Identität* her. Zugleich: das *Ich* als die *ursprüngliche* (Fichte) Identität (Wissenschaftslehre und Logik). Die *Identität* als das *Absolute* selbst (Schelling)

Ergänzung 12 (zu S. 107)

Vis 1. Kein bloßes Vermögen zu etwas, das *still liegt* und des Anstoßes und der *Überführung* bedarf – facultas.

2. kein bloßer *Vollzug*, der bereits *überführt* ist in bloßes Tun und alles *hinzu*, (hinter sich gelassen hat) – actio.

Sondern: *das Vermögen als Vermögen in Vollzug* (entsprechend der aristotelischen κίνησις) *von sich aus* (per se), δύναμις per se, d. h. für Leibniz *entelechie* αὐτάρχεια. *Der aus sich kommende Übergang zu sich selbst*, d. h. zum *universum*, das es ist, in der Übersteigerung. Der aus sich kommende, sich übersteigende, zu sich höher zurückkehrende *Übergang* und alles *als* Ein-heit (perceptio), von da erst die Bedeutung des *changement*.

II. EINÜBUNG IN DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN

ZU I. »EINÜBUNG IN DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN«

Ergänzung 13 (zu S. 155)

Übergang zu Lotzes Aufgabenstellung. Das Werdende ist das Wirkliche; das unmittelbare Erscheinen des Werdenden wird aber gemäß der neuzeitlichen Denkweise als Gegenbereich des ichhaften, weil seiner selbst gewissen, Vorstellens genommen. Die Mannigfaltigkeit der Empfindungsgegebenheiten – »*Bewußtseinsstrom*«.

Die Vorstellungswelt – »Immanenz«
Die »Welt der Dinge als solche« – »Transzendenz«

Ergänzung 14 (zu S. 163–165)

1. Der Bericht über die vorige und die heutige Stunde erst das nächste Mal.
2. Einübung in das philosophische Denken: Zugrundegelegt ein Kap. aus dem III. Buch von Lotze, *Logik*: »Die Ideenwelt«⁷ (gesondertes Heft); nur ein Anhalt.
3. Auf Umwegen und mittelbar dahin kommen, so daß Sie es selbst lesen können.
4. Überhaupt bei dieser Art denken das Wesentliche: Warten können – Austragen bei sich. Oft erst nach Jahren und Jahrzehnten geht uns ein Licht auf. Im vorigen Oktober Brief

⁷ Rudolf Hermann Lotze, *Die Ideenwelt – Apriorismus und Empirismus*, Sonderausgabe von 2. und 3. Kapitel aus *System der Philosophie*. Bd. I: *Drei Bücher der Logik*, Philosophische Bibliothek Heft 65/66, Leipzig: Felix Meiner o.J. [um 1920].

eines Soldaten – auf einer Wache nachts in der vordersten Linie geschrieben. Der Soldat hat vor 10 Jahren bei mir Vorlesungen gehört und saß auch hier; ich kannte ihn gar nicht. Er selbst wollte damals, wie er jetzt schrieb, weglaufen; da er nichts verstand und sich vergeblich fragte, wozu solche Sachen überdenken. Jetzt habe er plötzlich begriffen, was ich damals gewollt und gefragt.

5. In solchem Denken sind wir immer »Anfänger«; solche, die es mit dem Anfang zu tun haben. –

Hier gibt es streng genommen keinen »Dozenten«, der etwas vorträgt: keine »Autorität«.

6. Zunächst so vorgegangen, daß wir je einen Gedanken zweier Denker durchdenken. Aus der Frühzeit und aus der Spätzeit des abendländischen Denkens. Heraklit – Nietzsche.

Heraklit: vom Seienden im Ganzen – Rauch – Nasen – Vernehmen.

Nietzsche: ein Satz über die Wahrheit; *Der Wille zur Macht*, n. 493.

7. Nietzsche. Der Satz klingt befremdlich: gesagt wurde, er sei »paradox« – gegen die geläufige Meinung. Denn: was Wahrheit auch immer sein mag, so wird sie doch Wahrheit sein und nicht das Gegenteil. Das Gesagte ist aber vielleicht »nur« ein »philosophischer« Satz und somit eine ausgefallene Ansicht eines Einzelnen und deshalb verstiegen: vgl. Hegels Forderung: Philosophie »die verkehrte Welt«, »auf dem Kopf gehen«. Jedenfalls »reine Theorie«, das »Leben« und die »Wirklichkeit« brauchen sich darum nicht zu kümmern. Gleichwohl: sehen wir zu, denken wir nach.

Ergänzung 15 (zu S. 164)

Wahrheit ist eine Art von Irrtum – *Un-Wahrheit*. Unwahrheit – Verfehlung der Wahrheit. Wahrheit Übereinstimmung des Denkens (Vorstellen) mit der Wirklichkeit.

Wahrheit: Feststellung dessen, was ist.

Feststellung des Seienden.

Das Seiende ist das *Festgemachte*, Stillgestellte. Wirklichkeit ist Wille zur Macht, d. h. »Werden«. Das Wahre als Festgestelltheit – das Seiende stimmt gerade nicht überein mit dem Wirklichen. Wahrheit ist als das Seiende Nicht-Übereinstimmung mit dem Wirklichen (*Werden*). Also ist Wahrheit ihrem Wesen nach Unwahrheit, aber als diese eine notwendige Bedingung des Willens zur Macht. *Ein Wert, aber nicht der höchste Wert.*

Übereinstimmung: Etwas ist *so-wie*. Beispiel: *zwei Fünfmarkstücke*. Eines – wie das andere. Sie sind *gleich*. Daher auch *ὁμοίωσις* – *Angleichung* – der Aussage – *νοῦς* – *λόγος*. Jedes, weil das Selbe, ein und dasselbe.

Wesentlich der Trieb- und Drangcharakter, nicht das »*Bewußtsein*«. Wille zur Macht oder *Wille*, der *Werte* will. Der Wertgedanke: Denken in Werten. Die Metaphysik des Willens zur Macht ein Wertdenken, und *dieses allein*. Das *Wertdenken und Schätzen* ist die Grundform der Bewußtheit des Willens zur Macht (Subjektivität). Entsprechend: die Geschichte der Metaphysik gedeutet / »Umwertung«.

Wahrheit ist eine Art von Irrtum. Wahrheit ist eine Art von Un-Wahrheit. Un-Wahrheit ist die Unart, d. h. Verkehrung der Wahrheit. *Wahrheit* ist Übereinstimmung der Aussage mit dem Wirklichen (Urteilen – denkendes Vorstellen). Dies das lang her überlieferte und gewöhnliche Wesen der Wahrheit. Ob Nietzsches Wesensbestimmung der Wahrheit darin gründet? Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit ist Wille zur Macht. Wille zur Macht ist Ermächtigung zur Ermächtigung: »Werden«. Das Wirkliche ist das immerfort Werdende.

Das denkende Vorstellen ist Feststellen / *Aussage* enthält das Festgestellte, Wahre. Das Festgestellte, das, was ist, ist das Seiende. Das Seiende ist das *Bestandhafte* – *Stillgestellte*. Das Seiende ist das Wahre. Das Wahre als das Seiende, Stillgestellte stimmt nicht überein mit dem Wirklichen als dem Werden.

Wahrheit ist Nicht-Übereinstimmung des Ausgesagten mit dem

Wirklichen. Wahrheit ist *Unwahrheit*, aber als solche notwendige Bedingung des Willens zur Macht, d. h. ein *Wert* und zwar ein notwendiger, aber nicht der hinreichende, weil nicht der höchste Wert.

Ergänzung 16 (zu S. 165)

Wahrheit ist eine Art von Unwahrheit. Und Un-wahrheit? Ist eine »Art« von Wahrheit. *Welche Art?* Und was heißt dann »Wahrheit«? (vgl. S. 165 f.) Un-wahrheit, das ist Nicht-Wahrheit. Und Nicht-Wahrheit ist *Verneinung* der Wahrheit. Das »Art«mäßige besteht hier in der »Verneinung«.

Was verstehen wir sonst im allgemeinen unter »Art«? (Wort und Begriff in Nietzsches Satz zweimal gebraucht.) z. B. Buche, Birke, Eiche, Esche, Fichte, Lärche, Tanne sind »Arten« von »Bäumen«. Und »Baum«?

»Baum« ist in Beziehung zu diesen »Arten« die »Gattung«. Aber »Bäume« sind wieder unterschieden gegen »Sträucher« und »Kräuter«. »Baum« (vorher) Gattung ist jetzt eine »Art« von »Gewächsen« (»Pflanzen«). »Gattung« und »Art« / verhältnismäßige Bestimmungen; »Baum« ist Gattung und Art »je nach dem« (Gesichtspunkt wofür?) Was ist das nun selbst »Gattung« und »Art«? Wohin gehört dergleichen? »Logik«?

»Gattung« – γένος (γένεσις) *Geschlecht – Stamm – Herkunft*. In welchem Sinne? Wenn gefragt wird, *was etwas ist*: z. B. die Eiche, *ein Baum*, Baum, worauf in der Wasfrage zurückgegangen wird; weil Eiche in dem, *was sie ist*, herkommt aus Baum. Das Was, *alles durchherrschend, das Höhere*. (Was sie »schon ist«.) Aus »Baum« entstanden? Ja und nein. »Der Baum im allgemeinen« »bloßer Begriff«?

»Gattung« *Herkunftsstamm hinsichtlich dessen, was etwas ist.*
und

»Art«? (ars – Weise der Entstehung – Herkunft? (ars – τέχνη – εἶδος?))

εἶδος / ἰδέα / *das Aussehen* – das, worin sich etwas zeigt in dem, was es ist – »Birke«, das Birkenhafte ist das Aussehen dieses Baumes.

εἶδος aber nicht bloß »Aspekt« (*Aus sich hinausgehen*). Die Besonderung – das Besondere.

γένος – εἶδος / darin je ein κοινόν und d. h. ἓν

↓ *Einheit – Selbigkeit* / als Grund der Allgemeinheit und der Allgemeingültigkeit.

διαίρεσις und συναγωγή

genus – species / speculāri – spectrum

blicken – ἰδεῖν

hinblicken auf *das Aussehen*.

»Gattung« – »Art« das in Verhältnis zur Gattung *Besondere*.

»ungattig« – »unartig« das »Spezifische«, z. B. das spezifische

»ungattiges Wetter« *Gewicht*. $s = g/v$ (um wieviel schwerer das betreffende Körpergewicht als die von ihm verdrängte Wassermenge).

das »Generelle« / der »General«.

Inwiefern ist die Unwahrheit eine »Art« von Wahrheit? *Arten der Wahrheit* sind doch jedesmal »Wahrheiten« (vgl. Baum und Baumarten), z. B. physikalische Wahrheit – mathematische – historische – philosophische Wahrheit. (Arten? »theoretische« Wahrheit – »praktische« Wahrheit).

Dagegen »Unwahrheit« / – »Arten / Gewürzen« – Heil-Kräuter
Kräuter und Un-Kraut

Unart – Abart.

Welche Abart ist die Unart? Das »Un«? in (lat.) *an* / *ā*- Insuffizienz Anämie Anästhesie

Verneinung – Nicht

nicht-lebendig – »un-lebendig«; z. B. die Kreide: ist sie un-lebendig?

Wenn ja in welchem Sinn?

Nur in dem Sinne, in dem sie

»lebendig« sein könnte.

Frage eines Kollegen: wie sind

die Leute in Ihren Übungen?

Bei mir zeitweise ganz »lebendig«, dann wieder »unlebendig«.

Unlebendig	= leblos	»lebendig« im Falle der Kreide
	= tot	»lebendig« im Falle der Übungen
	= verschlafen	gen

Das »Un« nicht bloße Verneinung, sondern im Gegenteil eine »Art« von Bejahung zuvor – des Wesens – das aber ins Gegenteil verkehrte: *Un-Wesen* – privatio – στέρησις.

Un-schuld, aber nicht das Unwesen von Schuld. »Unglück« – »Glück« (vgl. ἕτερον – ἄλλον – ἐναντίον). Verneinung und »Gegensatz«.

Conträr – weiß – schwarz; gesund – krank.

Contradiktorisch – z. B. viereckig.

rot – nicht rot, z. B. viereckig.

1. lebendig – leblos

»*Lebewesen*«

2. lebendig – tot

»am Leben«

3. lebendig – aufgeweckt überhaupt im Wachen[?] kein Leben und daher auch nicht die Möglichkeit des Todes. Lebendig – unlebendig (verschlafen) »aufgeweckt« (weder tot noch leblos und doch ...)

Die Unwahrheit ist das Un-wesen der Wahrheit, nimmt also doch das Wesen der Wahrheit *in Anspruch*, aber so, daß es dieses Wesen *verleugnet* / *sich davon abkehrt*. Die Ab-kehr (bloße) bedarf immer noch dessen, *wovon* sie sich abkehrt. Alle *Gegnerschaft* ist *Abhängigkeit*. Ja *Feindschaft* gegen ist die schärfste Abhängigkeit und Knechtschaft. Alles, was nur davon lebt, daß es immer nur irgendwie *gegen* ist, ist nichts Anfängliches. *Un-wahrheit* – nur bestimmbar aus Wesen von Wahrheit. Also liegt auch in Nietzsches befremdlicher Definition notwendig eine *Auffassung von Wahrheit* und erst wenn wir *diese* erkennen, wird seine eigene Bestimmung deutlich. Vgl. S. 165 f.

Ergänzung 17 (zu S. 165–168)

Beispiele von »Wahrheiten«:

1. mit *Absicht* sehr »äußerliche« »Wahrheiten«, anders z. B. Kants kategorischer Imperativ oder »der Satz vom Widerspruch«;
2. *ausdrücklich betont*, daß wir damit noch nicht den *eigentlichen Gehalt* von Nietzsches Satz treffen.
3. Wesen der Wahrheit und »Wahrheiten«.
Verschiedene Weisen und Stufen der Entsprechung.
Das Tatsächliche und das Wesenhafte.
Tatsache und Wesen.

Zur Erläuterung von *Wille zur Macht* n. 493. (Durchblick durch den Gang). *Satz über die Wahrheit. Erläuternde* Vorbetachtung: über Begriff der »Art«. Über Begriff der »Verneinung«.

»Wahrheit« hier im Zusammenhang mit »lebendigen Wesen«. *notwendige Bedingung* der Lebewesen. (»ohne welche«) (»nicht«). Wahrheit und Leben.

»Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt.«

»Werte«.

Wert »der« Wahrheit? (In Nietzsches Satz steht nicht: »*der Wert der Wahrheit*«).

Wahrheit als Wert.

Zwei Fragen, die in die Mitte führen:

1. Was heißt Leben?
2. Was heißt Wert?

Von da zurück zur Frage nach Wesen der Wahrheit 1. im Sinne Nietzsches (Wahrheit und Leben und Wert), 2. im Sinne eines ursprünglichen Fragens. → (die *Voraussetzungen* Nietzsches)

Ergänzung 18 (zu S. 168)

Wiederholung:

Zwei Fragen: Was heißt »Leben«?

Was besagt »Wert«?

zu 1. »Leben« = Sein = Wirklichkeit des Wirklichen.

Die Frage nach dem *Sein des Seienden*

a) heißt »metaphysisch«.

Wert: Begriff der »Metaphysik«.

b) ist von eigentümlicher Art.

»Zirkel«.

Wie Nietzsche die Wirklichkeit des Wirklichen bestimmt. Als *Wille zur Macht*. Daß Nietzsche das Wirkliche jeder Art und jedes Bezirks so bestimmt.

Beilage (= Erg. 19):

»Wille zur Macht« als Titel des Hauptwerkes. Was Wille zur Macht heißt? Von außen her: »Wille« – »Psychologie« – »Macht«.

Ergänzung 19 (zu S. 171)

Die nachträgliche Herausgabe des »Willen zur Macht«.

Der jetzige Text ist *völlig ungenügend*. Zwar dürfen wir nicht glauben, jemals aus den »Aufzeichnungen« das Werk so rekonstruieren zu können, wie es Nietzsche vorschwebte; außerdem haben die Pläne sich ständig geändert.

Zwei Hauptgründe des Ungenügens:

1. zeitlich verschiedene Stücke aneinander gereiht.

Meinung 1884/5 fertig und ein einziges System seither im Kopf tragend.

2. das Schema der Einteilung und Ordnung im groben zwar nach *einem* Plan Nietzsches, aber sonst, nach geläufigen Vorstellungen der *Spätphilosophie*, nicht aus der eigenen Wesensgestalt selbst entfaltet.

Dieses aber in gewissen Grenzen möglich, wenn auch die Stufen der Entfaltung (1) beachtet werden.

Ergänzung 20 (zu S. 173–175)

Wille zur Macht.

(Nicht »ein Wille« hat zum Ziel »die Macht«, sondern der Wille zur Macht will sich selbst. Er hat sein »Ziel« nicht außerhalb seiner.)

Wille zur Macht ist die *Ermächtigung der Übermächtigung der Mächtigung*.

Wille: ist Wille zur Macht – Ermächtigung seiner selbst.

Macht: ist *Wille* zur ... – Übermächtigung seiner selbst.

»zur«: ist »Schätzen« – »Mächtigung«

»Ziel«

τέλος »Zweck«

finis »Vollendung«

»Ende«

»Ziel«: *worauf etwas hinstrebt*, aber wenn Wille zur Macht Selbstüberwindung dann »Ziel« er selbst.

Dann nur sich wollen – das Wollen wollen. Also *nicht* in erster Linie entscheidend der *Inhalt* des *Gewollten*, ob dieses oder jenes, sondern nur *daß* »gewollt« wird: »Aktivismus«.

Wenn das *Was* nicht entscheidend ist, dann auch gleichgültig, ob *etwas* gewollt wird oder »Nichts«, wenn nur gewollt wird; *daß* gewollt wird. »Dämonie der Macht« – *Besessenheit der Macht von ihr selbst* (nicht »von der Macht« besessen; nicht die »Macht«, dämonisch für »anderes«).

Ergänzung 21 (zu S. 178)

Philosophische Sätze und die »Beispiele« (die beigebrachten »Tatsachen«). (Tatsache: wir stellen irgendeine Tatsache fest, d. h. eine

Sache, die in der Tat ist. »Sache« – »in der Tat« – in Wirklichkeit – »in Wahrheit«. »Sache«, »in der Wahrheit«, »in der Wahrheit sein«, »Sachheit« und »Wahrheit«. *Es gibt gar keine bloßen Tatsachen*, d. h. nichts »Wirkliches«, davon wir den »Wahrheitscharakter« jederzeit und schlechthin abziehen könnten.) Beide decken sich nie vollständig und meistens sogar nur mittelbar und unter mancherlei Bedingungen. Dieses Auseinanderfallen und Nicht-zur-Deckung-kommen heißt, von den »Tatsachen« aus gesehen, die philosophischen Sätze mit ihnen nicht übereinstimmen und daher fragwürdig sind, das ist bedauerlich für die philosophischen Sätze. Anders der Philosoph. Angesichts dieser Nichtentsprechung sagt er nur: »um so schlimmer für die Tatsachen«. (Hegel)⁸

Ergänzung 22 (zu S. 179)

Zusammenfassung der Vorbetrachtung und Übergang zur Einübung in einfache Besinnungen. Zwei Sprüche erläutert, die zwei Denkern gehören, aus zwei verschiedenen Zeitaltern. Heraklit vom »Seienden« und dessen Sein. Nietzsche von der »Wahrheit« und ihrem Wesen. Allein »Wahrheit« in Heraklit auch Wille zur Macht (Sein). Allein »Sein« in Heraklit »Wahrheit«. (Inwiefern Sehen, Vernehmen, was sich zeigt, das Erscheinende, Hervortretende aus dem Verborgenen?)

Besinnung auf das Wesen der Wahrheit.

In früherer Stunde wurde vermerkt: alle Denker denken das

⁸ [Anm. d. Hrsg.: Heidegger bezieht sich hier auf eine berühmte Anekdote. Hegel habilitierte sich 1801 in Jena mit seiner Habilitationsschrift, *De orbis planetarum*, in der er die Titiussehe Reihe als unwissenschaftlich verwarf und stattdessen eine andere Reihe aufstellte, die zwischen Mars und Jupiter keine Lücke ergab. Damit glaubte er apriori nachgewiesen zu haben, daß es nicht mehr als 7 Planeten geben könne. Es ist eine Ironie des Schicksals, daß Hegel seine These am 27. August 1801 verteidigte, nachdem am 1. Januar 1801, also genau am Beginn des neuen Jahrhunderts, der 8. Planet entdeckt worden war, der Asteroide Ceres. Als man Hegel darauf aufmerksam machte, daß seine Lehre mit den Tatsachen im Widerspruch stände, soll er geantwortet haben: »Um so schlimmer für die Tatsachen«.]

Selbe; und daß hier im Reich der Denker das Schwerste ist, immer *das Selbe* zu denken. Dem steht aber doch entgegen: daß jeder »Philosoph« eine andere Ansicht hat; daß die Philosophen keineswegs alle das Gleiche sagen; im Gegenteil, fast sieht es so aus, als jagte jeder danach, im Unterschied zu den Anderen und gegen sie etwas anderes und vor allem neues zu behaupten. Daher folgt die Geschichte der Philosophie einem Gesetz, das Schopenhauer einmal in Anlehnung an einen biblischen Spruch ausgesprochen: die Füße derer, die doch wegtragen, stehen schon vor der Tür.

Das Selbe denken und ganz Ungleiches (Nicht – das Selbe) aussagen (Vgl. z. B. Heraklit und Nietzsche). *Das Selbe* und doch nicht *das Gleiche*; wie ist das möglich? *Vermutlich sind das Selbe und das Gleiche gar nicht das Gleiche.*

Ergänzung 23 (zu S. 180f.)

Das Übereinstimmende ist das Wahre. Das Übereinstimmende ist auf Grund der Übereinstimmung und durch diese das Bestimmte. Das Wahre ist das Bestimmte. Nehmen wir Heutigen so noch die »Wahrheit«? Allerdings. Dafür gibt es ein merkwürdiges Zeugnis. Und charakteristischerweise besteht es in einer sehr gängigen Redensart. Jedermann gebraucht heute bei jeder beliebigen Gelegenheit »letzten Endes«, »restlos«, »zwangsläufig«, das Wort »bestimmt«. Ist der Film schön? Er ist *bestimmt* schön. Ob es morgen schneit? Es schneit »bestimmt«. Wird er mit dem Thema seiner Vorlesung zu Ende kommen? Er wird »bestimmt« nicht fertig. Hast Du die Aufgabe gemacht? »Bestimmt«. Alles ist bestimmt und so »bestimmt«, daß man sich vor lauter »bestimmt« und »Bestimmtheit« nicht retten kann. Was heißt da »bestimmt«? Bestimmt = »gewiß«, »sicher«, »in der Tat«, »in Wahrheit«. Warum aber Wahrheit als Bestimmtheit – »Gewißheit«?

Ergänzung 24 (zu S. 182f.)

Identität – *Selbigkeit*

Einheit des Zusammengehörigen als *Grund* der
Zusammengehörigkeit, als Grund: das *Ständige*.

Selbigkeit – *Eindeutigkeit* – als ständig immer wieder

Verlässlichkeit

Sicherheit

Selbigkeit und Gewißheit

Fundamentum *absolutum inconcussum*

Ausrichtung auf

Richtigkeit Einrichtung beider als Sicherung der Richtigkeit als
Sicherheit

Abrichtung für

Selbigkeit und Einerleiheit – Unterschiedslosigkeit

Selbigkeit und Einzigkeit

Selbigkeit und Allgemeinheit

1. Was Identität überhaupt bedeutet?

2. Was das Identische in Allem?

Gleichheit – *Selbigkeit* – Unterschied – Verschiedenheit. In der
Gleichheit eine *Selbigkeit* der Unterschiedenen; in der Gleichheit
verschwindet der Unterschied nicht, *sondern besteht und kommt
zum Stand.*

Unterschied – *Verschiedenheit* – Geschiedenheit – Trennung

a) bloß unterschieden

(unter anderem)

b) gegeneinander verschieden – Gegensatz

»unter sich«

1. *Es gibt nichts absolut Gleiches* (so daß jede Verschiedenheit aus-
geschlossen)

2. *Es gibt nichts absolut Verschiedenes* (so daß jede Vergleichung
ausgeschlossen wäre)

Ergänzung 25 (zu S. 185)

Wahrheit als *adaequatio*. Darin liegt: Wesensart der Wahrheit ist die Aussage, Urteil, Erkenntnis.

Wahrheit, *adaequatio*, Angleichung, Gleichheit und Selbigkeit → Wachsbeispiel.



Identität

»Grundsatz«

Selbigkeit und Selbstheit

»das Ding«

»Fichte«

Das Identische als das *Wesen*

Wesentlichkeit des Wesens

Nicht nur formale Klärung in Absicht auf »Wahrheit«, sondern zugleich. Irgendwo steht: Geschichte ist, wenn das Wesen der Wahrheit sich neu entscheidet. *Adaequatio* – Angleichung und Gleichheit. Wahrheit als *Gleichheit*? Daß Satz und Sache »gleich« sind! Nein. Verschiedenes! übereinkommend im selben? Worin? Das Selbe, was ausgesagt, was *ist*. Das Selbe, »So-wie«. Angleichung als *Richtigkeit*. Bestimmtheit, Sicherheit, Gewißheit. Was richtet sich wie wonach? Die »erkenntnistheoretische« Schwierigkeit: Immanenz – Gewißheit.

II. *Meditation*. Einschränkung im Gegenteil *wesentlicher* offenbar, nur nicht angeeignet, im Gegenteil, Abkehr ungestört[?].

Angleichung gründet in und bestimmt aus der Beziehung, die zwischen Aussage und Ding waltet. Was ist das? »Beziehung« selbst? Fuge? Da-sein. *Aussagen* selbst. Wovon? Worüber? Das »als« schon verwickl.[?], einfacher: »es schneit«, es regnet, pluit.

Ergänzung 26 (zu S. 186f.)

Eine wichtige Überlegung

Bei dem Versuch, das Wesen der Wahrheit zu klären, neigen wir dazu, es zu erklären. Diese Erklärung besteht in der Zurückführung auf psychologische – physiologische »Tatsachen«. Die Wissenschaften aber sind bereits eigentümlich gerichtete Aus-

legungen des Menschen und seines Verhältnisses zur Welt. Weil sie »wissenschaftlich« sind, meinen wir, dieses seien die wahren Auslegungen. Allein, hier ist schon in Anspruch genommen, was wir klären wollen: das Wesen der Wahrheit, und zwar in einer ganz eigenen Bestimmung. Vgl. Das Wachsbeispiel und Hölderlin, »Die Titanen« IV. 209 und V. 40 ff.⁹:

»Mich aber umsummet

Die Bien und wo der Ackersmann

Die Furchen machet singen gegen

Dem Lichte die Vögel.«

Gegeneinander stehen: naturwissenschaftliche Erklärung und vor-wissenschaftliche Auslegung.

Die Entwurfsrichtung beider. Erklärung und Klärung

Die Wahrheit. Klärung und Klarheit

Klarheit und Helle

Helle und Lichtung →

Ergänzung 27 (zu S. 187)

Die Aussage »selbst« (für sich); diese erst genauer bestimmen. Und dann? Müssen wir von ihr aus eine Brücke schlagen und den Übergang finden zum Ding.

A.

$\Delta \cap$

D.

Und umgekehrt.

Erst das Ding, denn sonst keinen Anhalt, an dem wir die *Aussage* messen. Kurz: Zuerst die festen Bestandstücke und *dann* die mögliche Beziehung zwischen beiden ausmachen. So *scheint* es zu sein.

⁹ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Norbert von Hellingrath, fortgeführt von Friedrich Seebass und Ludwig von Pinegot. Bd. I–VI. Berlin: Propyläen Verlag ²1923.

Das nächste »Problem«: »die Aussage«.

»Problem«: πρόβλημα Vorwurf

das zuvor Entworfenen und so Vor- und Aufgebene.

Aufgeben die Klärung, d. h.?

Ergänzung 28 (zu S. 187f.)

Das Impersonale pluit – subjektlose Sätze. Es regnet; es schneit; es blitzt; es hagelt; es donnert.

(es brennt) »es dämmert«

»den hat's erwischt«. mich schaudert's

Es regnet »Es« ≠ Etwas

Es ist regnerisch (»es raucht«)

Es ist Regenwetter (aber?)

»es zieht«

»es weht draußen«

»der Wind weht«

»es windet«

»Es«, das bekannte, das nicht benannte und auch nicht eigens erfaßte »Wesen«.

das Wesende

die Windstille / »kein Wind« / es ist Wind, er weht, aber er weht nicht.

Ergänzung 29 (zu S. 188f.)

Die Klärung der einfachen Bezüge ist uns fremd und erscheint nicht gewichtig genug.

Es scheint fast, wir umgrenzen da nur Wortbedeutung. Als sei alles »nur« eine Berichtigung des Sprachgebrauches – wo jede rechte Übersuchung fehlt und nichts Handfestes sich greifen läßt.

In der Tat: Berichtigung des Sprachgebrauches! (Sprache – Wort) Allein Worte und Wörter sind doch nicht die Sachen; Hin-

weis auf sprachliche Zusammenhänge beweisen doch nichts, sind kein »Beweismittel für philosophische Sätze«.

»Beweismittel« – Beweis; *was und wie soll in der Philosophie bewiesen werden?* Keine »Beweise«, sondern ein »Weisen«. Weisen das Denken in die ursprünglichen Bahnen des Denkens (durch dieses Weisen den »Menschen« verwandeln). *Weisen* in die Wahrheit des Seyns. Und was ist hier das Wort? Nur Hilfe? Oder Alles. *Die wesende Wahrheit.*

Ergänzung 30 (zu S. 192)

Selbigkeit – Gleichheit. Wo gehört das hin? Wo *Selbiges* und Gleiches nicht das Gleiche, sondern ungleich. Können sie als Ungleiches doch dasselbe sein, müssen es nicht.

Gleich kann nur sein Verschiedenes.

Zur *Gleichheit* – Vergleichen – *Mehrere*

Zur *Selbigkeit* – *Eines*

Auch wenn Verschiedenes denken, doch das Selbe denken.

(Denken: 1. darüber ausmachen, es so und so auffassen und bestimmen.

2. auf etwas sinnen und im Auge haben)

Das Selbe – duldet Mannigfaltiges. Das Selbe und die *Selbigkeit*.

Ergänzung 31 (zu S. 195)

Richtigkeit und Sicherheit.

Wie die Richtigkeit über die Gewißheit und Gegenständlichkeit zur Sicherheit und Sicherung wird. Richtung des Sichrichtens auf das Einrichten. Die Ausrichtung auf Sicherheit. Die Abrichtung für Sicherung. Die Einrichtung der Ausrichtung und Abrichtung.

Richtigkeit – Objektivität und Subjektivität. Kein »Wirkliches an sich«, sondern nur Wirkliches »für uns«. »Für uns«: die Subjekte.

Objektivität nur für Subjektivität / Objekt-Subjekt-Beziehung.
Für uns. Wir? Wer sind wir? Der Mensch? Anthropomorphie. Vgl.
S. 179. Der Bezug und der Mensch.

Ergänzung 32 (zu S. 197)

Wir müssen fragen: *Warum* ist die Aussage als Aussage über ...
stets Aussage von... Warum ist Vorweisung »Prädikation«? Ist sie
 das notwendig? \ Ist die Aussage überhaupt *das wesenhafte Sagen?*
 (vgl. das Gedicht¹⁰) Oder ist die Aussage nur *eine* besondere Art
 des Sagens und welche? (vgl. schon Aristoteles) Sagen und *Aus-*
sagen...; dessen eigentümlicher Vorrang im Bezirk des Alltäglichen.

Aussagen: Das Ding erscheinen lassen (wie?)



und das nur im auseinanderhabenden[?] Zusammenbringen.

λόγος Weshalb?

λέγειν Nur so die Einheit als *Einigende* zum Erscheinen
 gebracht. *Einheit* als Charakter der *Gegenständlichkeit*.

»Auf steigt der Strahl...«, Ist das Gedicht eine Verkoppelung von
 »Sätzen«, »Aussagen«,
 (»der Strahl steigt auf« –) oder anderes?

Nicht von einem Brunnending etwas ausgesagt, sondern das
 Wesen des Brunnens wird *gesagt* und *so* enthüllt und *so zum*
Wesen gebracht. Ein einziger »Satz«, das ganze Gedicht. (Vgl. der
 Strahl).

¹⁰ Conrad Ferdinand Meyer, »Der römische Brunnen«; in: *Werke in zwei Bänden*,
 Band I: *Gedichte und Novellen I*, herausgegeben von Hermann Engelhard. Stuttgart:
 J. G. Cotta'sche Buchhandlung 1960, S. 88.

Welt weltet, inwiefern darin und wie eine Mannigfaltigkeit, in sich verschränkte »Weltbezirke«. *Das Welten* – gerade in diesem Entbergen-Verbergen, Schenken und Entziehen. Was vom Vorstellen und der Gegebenheit her ganz ungenügend gedacht wird. »*Das Apriori*«.

Ding – Kreide – Wachs

Brunnen

Baum

Ding – Welt

Abblendung der Welt und doch nicht Beseitigung. Die Verblendung und die Entblendung

Ding – Gegenstand daß nicht mehr geblendet – das ruhige
subjektiv Licht

Vom Menschen abhängig und der Mensch?

»Meditation« – *Besinnung*

Aneignung der Wahrheit ist in sich *Wandlung des Da-seins*.

Welt-habe

Besinnung als *Eröffnung* von *Welt*

Weltwandel

»Meditationsstufen« Platons »Höhlengleichnis«
Hegels *Phänomenologie des Geistes*
Schellings *System des transzendentalen Idealismus*

ANHANG

SEMINARPROTOKOLLE

DIE METAPHYSISCHEN GRUNDSTELLUNGEN DES
ABENDLÄNDISCHEN DENKENS

1. *Walter Bröcker, Das Sonnengleichnis in Platons Staat.*
(Vorlesung SS 36¹).²

507 c 6–508 b 11: »Hast du nun aber, sagte ich, beachtet, wie der Hersteller der Sinne das Vermögen des Sehens und Gesehenwerdens bei weitem am vollkommensten hergestellt hat? – Nicht gerade, sagte er. – Betrachte es aber so: Ist es so, daß das Gehör und der Ton noch eines dritten Geschlechts bedürfen, damit das eine höre und das andere gehört werde, so daß wenn jenes dritte nicht anwesend ist, das eine nicht hören und das andere nicht gehört werden kann? – Keineswegs, sagte er. – Und ich glaube, sagte ich, daß auch viele andere Sinne, um nicht zu sagen alle, etwas derartiges nicht brauchen. Oder weißt du einen zu nennen? – Ich nicht, sagte er. – Aber das Gesicht und das Sichtbare, bemerkst du nicht, daß diese beiden so etwas brauchen? – Inwiefern? – Wenn auch in den Augen Sehvermögen ist, und, der es hat, versucht es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe anwesend ist für sie (*en autois*), wenn nicht ein drittes Geschlecht anwesend ist, welches seinem Wesen nach eigens dazu da ist, dann wird, wie du weißt, das Gesicht nicht-sehen und die Farben werden unsichtbar sein. – Wovon sprichst du, sagte er. – Von dem, was du Licht nennst, sagte ich. – Das ist wahr, sagte er. – Durch eine nicht geringe Erscheinung (*idea* hier nicht terminologisch) sind also der Sinn des Gesichts und das Vermögen, gesehen zu werden, mit einem edleren Joch als die anderen Zusammenfügungen zusammengespannt, wenn anders das Licht nichts Unedles ist. – Weit gefehlt, sagte er, daß es das sein sollte. – Welchen von den Göttern am Himmel hältst du nun wohl für den Urheber dafür, dessen Licht macht, daß unser Gesicht aufs schönste sieht und daß das Gesehene gesehen wird? – Denselben wie du und alle andern, sagte er, denn offenbar fragst du doch

¹ Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), HGA Bd. 42.

² [Handschriftliche Randbemerkung:] Vgl. dazu meine Vorlesung WS 31/32. [Siehe jetzt: Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, HGA Bd. 34, 21 ff.]

nach der Sonne. – Hat nun das Gesicht seinem Wesen nach solche Beziehung zu diesem Gott? – Welche? – Das Gesicht ist nicht die Sonne, weder es selbst, noch das, worin es sich befindet, was wir die Augen nennen. – Nein. – Aber das sonnenhafteste von allen Sinnenwerkzeugen, denke ich, sind sie. – Weitaus. – Auch das Vermögen, welches sie haben, besitzen sie doch gleichsam als einen ihnen von jener mitgeteilten Ausfluß. – Gewiß. – So ist die Sonne auch nicht das Gesicht, aber als die Ursache davon wird sie von jenem gesehen. – So ist es. –«

Dem bisher Gesagten entspricht folgendes Schema:

$$\begin{array}{c} \eta\lambda\iota\omicron\varsigma \\ \varphi\acute{\omega}\varsigma \\ \cap \\ \omicron\mu\mu\alpha \rightarrow \omicron\psi\iota\varsigma \omicron\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \rightarrow \chi\rho\acute{\omicron}\alpha \end{array}$$

Das Licht ist das Joch, welches das Auge und sein Vermögen zu sehen zusammenspannt mit der Farbe und ihrem Vermögen, gesehen zu werden. Die Ursache ist die Sonne.

Dies wird nun übertragen auf das Denken.

508 b 12–c 2: »Und diese (die Sonne) nun, sagte ich, meine ich mit dem Sprößling des Guten, welchen das Gute sich selbst im Gebiet des Denkbaren (analog) gezeugt hat, so daß, wie es sich selbst im Gebiet des Denkbaren verhält zum Denken und Gedachten, so diese im Gebiet des Sichtbaren zum Gesicht und zum Gesehenen.«

D. h. der Sonne entspricht das Gute, dem Gesicht das Denken, dem Gesehenen (Farbe) das Gedachte (Idee). Noch also ist nicht gesagt, was eigentlich dem Licht entspricht.

$$\begin{array}{c} \eta\lambda\iota\omicron\varsigma = \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu \\ | \\ \varphi\acute{\omega}\varsigma = ?? \\ \cap \\ \omicron\psi\iota\varsigma = \nu\omicron\upsilon\varsigma \quad \omicron\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu = \nu\omicron\omicron\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \end{array}$$

508 c 3–d 2: »Inwiefern, sagte er, zeige mir das noch genauer. – Die Augen, sagte ich, wie Du weißt, wenn die jemand nicht auf das richtet, auf dessen farbige Oberfläche das Tageslicht fällt, sondern

das natürliche Dunkel, so sind sie stumpf und scheinen beinahe blind, als kein klares Gesicht in Ihnen. – Ja, durchaus, sagte er. – Wenn aber auf das was die Sonne beleuchtet, dann sehen sie deutlich, und es zeigt sich, daß in denselben Augen Sehvermögen ist. – So ist es. –«

Hier wird nun vom Licht der Sonne, dessen Wesen oben als Joch bestimmt wurde, gesagt, daß es auf das Sichtbare scheint, d. h. daß es am Gesehenen sichtbar wird. Wir sehen dasjenige, ὃν ὁ ἥλιος καταλάμπει.

Nun folgt wieder die Übertragung auf das Denken:

508 d 4–10: »Entsprechend betrachte es nun auch bei der Seele. Wenn sie sich auf das richtet, *was die Wahrheit und das Seiende beleuchtet*, dann vernimmt und erkennt sie und zeigt sich als eine solche, die in der Vernunft ist. Wenn aber auf das mit Finsternis Gemischte, das Entstehende und Vergehende, dann meint sie und ist stumpfsinnig, indem sie ihre Meinungen ständig umwirft, und gleicht einer solchen, die keine Vernunft hat. – So zeigt es sich. –«

Also: das Auge sieht, ὃν ὁ ἥλιος καταλάμπει und die Seele vernimmt, οὗ καταλάμπει ἀλήθεια καὶ τὸ ὄν.

Daraus folgt: ἀλήθεια καὶ ὄν müssen dem φῶς entsprechen. Sie sind das Joch zwischen Denkendem und Gedachten.

508 e 1–509 a 5: »Dies also, was dem Erkannten die Wahrheit verleiht und dem Erkennenden die Kraft zu erkennen gibt, dies, sage ich, sei die Idee des Guten. Sie ist die Ursache des Wissens und der Wahrheit, die im Denken erkannt wird. Aber so schön diese beiden sind, Erkenntnis und Wahrheit, so wirst du sie (die Idee des Guten) doch nur richtig fassen, wenn du sie als etwas anderes und noch Schöneres faßt. Und wie es dort richtig war, *Licht und Gesicht* zwar für sonnenhaft zu halten, aber nicht für die Sonne selbst, so ist es auch jetzt nötig, *Wissen und Wahrheit* zwar für guthaft zu halten, aber nicht für das Gute selbst. Vielmehr ist die Verfassung des Guten für noch bei weitem ehrwürdiger zu halten.«

Hier ist zunächst gesagt, daß ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια entsprechen müssen φῶς καὶ ὄψις, d. h. wieder, die ἀλήθεια ist das ζυγόν.

Die Frage bleibt: Wie können trotzdem hier Wahrheit und Wissen sich als zwei Glieder gegenüber treten? Sie können das deswegen, weil die Wahrheit zwar wie das Licht ihrem³ Wesen nach Joch ist, jedoch ebenfalls wie das Licht am Gegenstand aufleuchtet, an ihm sichtbar wird.

Das Joch ist ἀλήθεια καὶ ὄν und eben als dies Wissen und Gewußtes Verbindende wird ja das ὄν im Sophistes entfaltet.

2. Walter Bröcker, Referat

Platons metaphysische Grundstellung. Übungen W.S. 37/8. Walter Bröcker

»Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck »*seiend*« gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.«

Mit diesem Satz aus dem platonischen »Sophistes« (224a) beginnt *Sein und Zeit*⁴. Und im Anschluß an diesen Satz wird die Aufgabe des Buches gestellt, indem gesagt wird: »Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort *seiend* eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen.« Die Aufgabe wird also gestellt als die einer Wiederholung der platonischen Frage. Diese Wiederholung aber ist eine Verwandlung. Gefragt wird nach dem Sinn von Sein, was aber Sinn ist, bestimmt die Abhandlung selbst S. 151 so: »Sinn ist das ... Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas bestimmt⁵ wird.«⁶ Die Frage nach dem Sinn von Sein fragt also nicht nur über das Seiende hinaus nach dem Sein, – das tut in gewisser Weise auch die Frage Platons, sofern sie nach

³ [Handschriftliche Randbemerkung:] inwiefern? ist sie das?

⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, HGA Bd. 2, S. 1.

⁵ [Heidegger, *Sein und Zeit*, Einzelausgabe S. 151 und HGA Bd. 2, S. 201: verständlich]

⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, HGA Bd. 2, S. 201.

der Seiendheit fragt, sondern die Frage nach dem Sinn von Sein fragt auch noch über das Sein hinaus, nach dem, woraufhin es entworfen ist. Als solcher Horizont alles Seinsverständnisses soll die Zeit erwiesen werden.

Von einer solchen Frage nach dem Sinn von Sein findet sich bei Plato noch nichts. Dennoch ist es kein Zufall, daß sich im Anschluß an den Satz aus dem Sophistes die Rede von Sinn einstellt. Denn mit Sinn bezeichnen wir ja auch die Bedeutung eines Wortes, das, was wir uns dabei denken. In der Sophistesstelle ist die Frage nach dem Sinn des Wortes »seiend«, nach seiner Bedeutung. Die Frage ist nach dem σημαίνειν, das sich mit einem bestimmten φθέγγεσθαι verbindet. Dies mit dem Sagen vollzogene Bedeuten ist das λέγειν. Die platonische Frage ist also die nach dem λόγος des ὄν. Das ὄν wird dabei nicht betrachtet nach der Fülle seiner Verschiedenheit, sondern hinsichtlich seiner immer gleich bleibenden Art, Seiendes zu sein. D. h. die Frage ist nach dem ὄν ἢ ὅν, wie es Aristoteles formuliert.

Der »Sophistes«, dem wir die Frage entnehmen, ist einer der spätesten Dialoge Platos, und in der Tat ist diese Frage als ausdrücklich gestellte Frage spätplatonisch. Und sie wurde erst gestellt, nachdem die Antwort schon gegeben war. Alle vorplatonischen Philosophen und Plato selbst haben die Leitfrage der Philosophie beantwortet, ohne sie als Frage ausdrücklich gestellt zu haben. Wir haben daher zuerst die Antwort Platos zu hören, die der Frage vorausgeht, zumal diese Antwort die Frage selbst mitbestimmt, so daß sie von ihr im Grunde nicht mehr in Frage gestellt werden kann.

Diese Antwort Platos ist die Ideenlehre. Was wir davon jetzt wissen müssen ist folgendes: Was wir so gewöhnlich das Seiende nennen, die Dinge um uns herum, mit denen wir zu tun haben, das ist nur Teilhabendes (μετέχοντα) an den Ideen (εἶδη). Die Ideen sind Urbilder (παράδειγμα), deren Nachbilder (μίμημα) die Dinge bei uns sind. Nur den Ideen kann eigentlich ein Sein (οὐσία) zugesprochen werden, den Dingen bei uns kommt nicht Sein, sondern nur Werden (γένεσις) zu, und zwar deshalb, weil

Sein besagt, immer als dasselbe (τὰντόν) zu beharren in Ständigkeit (στάσις), während die uns umgebenden Dinge immer wieder anders (ἕτερον) sind, da sie sich in Bewegung befinden (κίνησις). Die Dinge bei uns sind mit den Sinnen wahrnehmbar (αἰσθητά), die Ideen dagegen nur durch die Vernunft erfaßbar (νοητά).

Denken aber müssen wir, um imstande zu sein zum λόγος, zur Aussage, in der wir eigentliches Wissen haben, und zwar auch über die Dinge bei uns. Der λόγος bezieht sich also auf beide Welten, sie werden in ihm aber nicht nachträglich zusammengebunden, sondern er ist der Grund der Absonderung der Ideenwelt von der sinnlichen Welt.

Im λόγος reden wir gewöhnlich über die Dinge bei uns, und diese Dinge reden wir an als etwas, und zwar vieles als dasselbe, z. B. Kallias und Sokrates beide als Menschen. Dies Eine und Selbige, als welches wir das Viele ansprechen, kommt keinem der vielen allein zu, sondern jedes hat daran nur teil (μέθεξις). Aber das Allgemeine, daran das viele Einzelne teilhat, verteilt sich dabei nicht an die einzelnen, sondern bleibt trotz solcher Anwesenheit (παρουσία) bei jedem Einzelnen dennoch etwas für sich (χωρισμός). Was wir z. B. mit dem Wort Mensch meinen, ist etwas für sich Bleibendes, das von den wechselnden Geschicken der einzelnen Menschen gar nicht berührt wird. Dies so von den einzelnen Dingen getrennt bleibende Allgemeine, worauf die Rede über die wahrnehmbaren Dinge bei uns hinblicken muß, wenn sie das, worüber sie spricht, als etwas bestimmen will, dies Allgemeine ist selbst nichts Wahrnehmbares, sondern ein nur dem Denken Zugängliches, die Idee.

Man kann nun aber nicht nur über das Wahrnehmbare sprechen und es im Hinblick auf die Idee bestimmen, sondern es ist auch möglich, über die Ideen selbst zu reden und über diese etwas auszusagen im Hinblick auf andere Ideen. D. h. nicht nur die wahrnehmbaren Dinge, sondern auch die Ideen selbst sind μετέχοντα. Die Ideen stehen nicht in völliger Abgeschiedenheit jede für sich allein da, sondern sie sind miteinander verflochten (συμπλοκή).

Die Struktur dieser Verflechtung ist das Verhältnis von Gattung und Art. Die Idee der Pflanze etwa und die Idee des Tieres haben beide Teil an der Idee des Lebewesens, beide sind hinsichtlich der Lebendigkeit dasselbe. Sie unterscheiden sich aber hinsichtlich der besonderen Art der Lebendigkeit. Das Aussagen über die Idee muß diese also bestimmen aus ihrer Verknüpfung her, es muß von einer Idee sagen, inwiefern sie mit andern dasselbe ist und inwiefern sie davon verschieden ist. Solches Aussagen über die Ideen nennt Plato Dialektik.

Wenn nun nur die Ideen und nicht das Wahrnehmbare das eigentlich Seiende sind, so ist die Dialektik das Wissen vom Seienden als solchem, d. h. als Idee.

Wir sehen also: der Unterschied des Wahrnehmbaren, Einzelnen, Wechselnden einerseits und des Denkbaren, Allgemeinen, Bleibenden andererseits ist keine willkürliche Erfindung, sondern aus dem Wesen des λόγος selbst geschöpft. Das Entscheidende ist nun aber der weitere Schritt, daß nur das Denkbare, Allgemeine, Bleibende, als das im eigentlichen Sinne Seiende gewürdigt wird, während das Wahrnehmbare, Einzelne, Wechselnde als nur Werdenendes angesetzt wird. Damit wird entschieden: Eigentlich seiend ist nur das, was dem Werden, dem Wechsel, der Bewegung entzogen ist, was in Ruhe und Ständigkeit bleibt. Diese Antwort aber auf die Leitfrage der Philosophie: τί τὸ ὄν, – seiend ist, was ständig anwesend bleibt, ist nicht erst von Plato gegeben worden, sondern ihm schon als unbefragte Voraussetzung aus der Tradition seit Parmenides überkommen. Die Ideenlehre lehrt nicht, das Seiende sei das Bleibende, sondern sie lehrt, daß unter dieser Voraussetzung das Bleibende als Idee zu fassen sei.

Nach dem Grunde der Bestimmung des Seienden als des Bleibenden war in der Tradition niemals gefragt worden. Eben dies aber geschieht zum ersten mal im platonischen »Sophistes«, in dem nun die Frage nach dem λόγος des ὄν ἢ ὄν ausdrücklich gestellt wird.

Ich werde hier kein Referat des Dialogs geben, da das nicht nur zu lange dauern würde, sondern allein auch noch gar nichts nützen

würde, da dieser Dialog wie alle andern auch, dasjenige, worauf es eigentlich ankommt, gar nicht unmittelbar ausspricht, sondern dem Leser zu erraten überläßt. Ich gebe daher eine zusammenfassende Auslegung dessen, was für uns wichtig ist.

Die Frage nimmt zunächst den scheinbar ganz äußerlichen Ansatz bei der Zahl dessen, was mit dem Wort *ὅν* gemeint wird.

Die Frage ist, ob das mit *ὅν* Gemeinte eines ist oder vieles. Und die Untersuchung zeigt nun, daß im Grunde beides unmöglich ist. Wenn das *ὅν* vieles meint, so muß doch all dieses Viele in gleicher Weise *ὅν* sein, so daß das *ὅν* das eine meint, worin all dies Viele als selbiges übereinstimmt. Wenn *ὅν* nicht ein leeres Wort ist, so muß es etwas und d. h. eines bedeuten. Andererseits, wenn das Seiende als Seiendes eines ist, so wird unverständlich, wie Seiendes soll überhaupt noch voneinander verschieden sein können. Wenn alles Seiende als Seiende dasselbe ist, nämlich Seiendes, so kann es offenbar voneinander verschieden sein, sofern es Nicht-Seiendes ist. Entweder also kann es gar kein voneinander verschiedenes Seiendes geben oder aber das Seiende muß in sich selbst, als Seiendes zugleich Nichtseiendes sein.

Die Notwendigkeit, daß der *λόγος* das *ὅν* eines meint einerseits und die Notwendigkeit andererseits, gerade das viele voneinander Verschiedene als Seiendes zu begreifen, zwingt dazu das *ὅν* ἢ *ὅν* zugleich als *μὴ ὅν* zu fassen. Die Frage nach dem *ὅν* ἢ *ὅν* entfaltet sich so zu der Frage nach dem Einen und Vielen und diese zur Frage nach dem *μὴ ὅν*. Dies bedeutet die Notwendigkeit zu behaupten, daß das Nichtseiende sei, entgegen dem Satz des Parmenides, daß nur das Seiende sei.

Auf diese vorbereitende Erörterung der Frage nach dem *λόγος* des *ὅν* hinsichtlich der Zahl folgt nun in einem neuen Ansatz die Prüfung der inhaltlichen Bestimmungen, die über das *ὅν* getroffen wurden. Zwei Parteien werden vorgeführt, die in einer *γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας* begriffen sind. Die einen behaupten *οὐσία* = *σῶμα*, die andern *οὐσία* = *ἄσώματον*.

Beide Behauptungen werden geprüft, und zwar zuerst diejenige, die die Seiendheit mit der Körperlichkeit identifiziert. Es zeigt

sich bald, daß die Behauptung so nicht haltbar ist, und sie wird daher so abgewandelt:

»Ich erkläre, was irgendein Vermögen irgendwelcher Art besitzt, auf irgendetwas zu wirken oder von etwas, und sei es von dem Geringsten und nur für ein einziges Mal die geringste Einwirkung zu erleiden, all das ist seiend. Ich stelle nämlich die Definition auf: die seienden Dinge sind nichts anderes als δύναμις.« (247 d 8–e 4)

Es ist zu beachten, daß die Definition nicht lautet: τὸ ὄν ἐστι δύναμις, sondern: τὰ ὄντα ἔστιν δύναμις, denn dies ist das Entscheidende, daß nach dieser Definition von einem Seienden für sich allein gar nicht gesprochen werden kann, sondern daß es für Seiendes wesentlich ist, daß es nur ist in seinem Bezug auf anderes Seiendes. Seiendes ist nur, sofern es zueinander in Beziehung tritt und in Beziehung steht. Die Frage nach dem Einen und Vielen, die oben auftauchte, kehrt in verwandelter Form wieder: als die nach dem sich Aufeinander-Beziehen der vielen Einen. Die Tragweite aber dieses Hinweises auf die zum Wesen des Seienden gehörige Bezüglichkeit zeigt sich erst in der nun folgenden Kritik der 2. Position, die οὐσία mit εἶδος identifiziert. Diese Kritik nämlich wird ermöglicht durch die Anwendung des bisher über die δύναμις Ausgemachten auf die Erkenntnis. Wenn nämlich οὐσία = εἶδος, und οὐσία so gefaßt wird, wie wir es früher dargestellt haben, so ist die Idee jeder Bewegung und damit auch jeder δύναμις τοῦ παθεῖν entzogen.

Wir sahen früher: Wenn der λόγος etwas als etwas bestimmt, so ist dies Als-was, worauf er da sieht, die Idee. Diese wurde angesetzt als ein ständig dasselbe Bleibendes. Diese Ansetzung der Idee wird jetzt nicht etwa aufgehoben, sondern festgehalten und überdies begründet. Das Seiende muß nämlich solches Ständige und Selbige sein, wenn es Erkenntnis und Wissen soll geben können. Wenn das Seiende soll wißbar sein, so muß das Erkennen auf es als ein Selbiges zurückkommen können, und das Wissen es als ein Bleibendes bewahren können: platonisch gesprochen, das ὄν ἢ ὄν muß teilhaben an den Ideen von ταὐτόν und στάσις. (249 b 12–c 5)

Die Bestimmung des Seienden als des Ständigen ist Plato aus der Tradition vorgegeben. Indem er diese Bestimmung jetzt begründet aus dem Wesen des Wissens, wird er zugleich über sie hinausgeführt. Es zeigt sich nämlich: Ebenso notwendig wie zum Sein gehören ταὐτόν und στάσις, gehören dazu auch ἕτερον und κίνησις. Dies wird gezeigt im Anschluß an die Definition der ὄντα als δύναμις. Erkennen-Können ist eine δύναμις τοῦ ποιεῖν, und Erkanntwerden-Können eine δύναμις τοῦ παθεῖν. Erkanntwerden ist ein Bewegtwerden durch das Erkennen. Wenn das Seiende soll wißbar sein, d. h. denkbar sein, so muß es im Denken bewegbar sein. Also muß das ὃν ἢ ὅν auch teilhaben an ἕτερον und κίνησις.

Dies wird deutlicher, wenn wir bedenken, daß das Wissen vom Seienden die Dialektik ist. Diese aber ist das Bestimmen der Idee in ihrer Selbigkeit mit andern und ihrer Verschiedenheit von andern Ideen. Die Teilhabe der Idee an Selbigkeit und Andersheit ist also das, was die Dialektik ermöglicht.

Die Andersheit nun auch das eigentliche Wesen des Nichtseins, das, wie wir sahen, zum ὄν gehören muß. Das μὴ ὄν ist nämlich nicht das reine Nichts, sondern das gegenüber einem bestimmten ὄν je andere ὄν.

Sofern weiterhin das διαλέγεσθαι ist ein Beziehen der Ideen aufeinander, müssen die Ideen, wenn Dialektik soll möglich sein, solcherweise beziehbar sein, d. h. solche Bewegung des Aufeinander und auf das Denken Bezogen-Werdens muß zu ihrem eigenen Wesen gehören. Die Idee muß an der κίνησις teilhaben.

Man möchte wohl einwenden, eine solche Bewegbarkeit und Bewegung käme den Ideen nur zu im Verhältnis zu uns, an sich aber ständen sie in ewig unbewegter Ruhe da. Dieser Einwand setzt voraus, daß nur das, was etwas für sich sei, eigentlich zu seinem Sein gehöre, während das, was es ist im Verhältnis zu etwas anderem, nicht mit zum Sein der Sache selbst gehöre. Aber eben diese Voraussetzung wird von Plato in Frage gestellt und aufgehoben. Seiendes ist überhaupt nur Seiendes in seinem Bezug auf anderes. Jede Idee ist was sie ist nur durch ihren Bezug auf andere

Ideen, und die Idee überhaupt nur durch ihren Bezug auf das ἰδεῖν, d. h. den λόγος, den νοῦς.

Die Antwort auf die Frage nach dem λόγος des ὄν ἢ ὅν ist also: das ὄν ist dasjenige, was teil hat an den Ideen von ταῦτόν, ἕτερον, στάσις und κίνησις zumal. Solcherweise seiend sind 1. diese γένη selbst, die alle wechselseitig aneinander teilhaben, 2. alle andern Ideen, 3. auch die αἰσθητά.

Die Bestimmung des Wesens beider Bereiche geschieht also von einem der Bereiche her, von dem der Ideen. Das aber muß deshalb geschehen, weil das Seiende das Wißbare ist, das Wissen aber λόγος, das im λόγος eigentlich Gewußte aber die Idee. Die Bestimmung des Unterschiedes zwischen den Ideen und dem Wahrnehmbaren wird für Plato so zum Übergang vom πέρας zum ἄπειρον. Die Zahl der Arten einer Gattung innerhalb des Ideenbereichs ist begrenzt, die Zahl der Individuen einer Art ist unbestimmt.

Die Frage nach dem ὄν entfaltet sich also hier ausdrücklich zu dem, was sie für die Griechen schon war: als die nach ὄν und λόγος. Der λόγος aber und der νοῦς, auf dem er beruht, sind Leistungen der Seele. Der notwendige Bezug der Idee zum λόγος und damit zur Seele erzwingt den Satz, daß die Seele so ewig ist wie die Idee:

»Wie aber bei Gott, werden wir uns wohl leicht davon überzeugen lassen, daß in Wahrheit Bewegung, Leben, Seele und Wissen bei dem auf alle Weise Seienden nicht mit dabei ist und daß das Seiende ohne Leben und Wissen sei, sondern hehr und heilig, aber vernunftlos unbeweglich dastehend sei?« (248 e 6–249 a 2)

Das Wesen der Seele ist, bei den Ideen zu sein, die Ideen zu erblicken. Aber die Wirklichkeit der Seele ist, in der Welt des Teilhabenden in der sinnlichen Welt zu leben. Ihre Wirklichkeit besteht darin, ihr Wesen vergessen zu haben und so in der Notwendigkeit zu sein, sich an ihr Wesen und an die Ideen allererst wieder zu erinnern (ἀνάμνησις). Es ist kein Zufall, daß gerade dies Zwischenwesen der Seele der Gegenstand der platonischen Mythen ist, im Gegensatz zu der dialektischen Betrachtung der Ideen selbst als solcher.

Die Frage nach dem ὄν entfaltet sich so zu der nach Idee und Seele und darin ist beschlossen die Frage nach der Wahrheit. Der Zusammenhang von Idee, Seele und Wahrheit wird von Plato verdeutlicht durch das Gleichnis von der Sonne am Ende des 6. Buches des Gesprächs über den Staat. (506 d ff.)

Das Vernehmen der Ideen wird dort verglichen mit dem Sehen des Auges. Das Auge (ὄμμα) hat das Vermögen zu sehen (δύναμις τοῦ ὁρᾶν) und dies ist ein Vermögen zu wirken (δύναμις τοῦ ποιεῖν). Entsprechend haben die sichtbaren Dinge das Vermögen, gesehen zu werden (δύναμις τοῦ ὁράσθαι), als ein Vermögen, Einwirkungen zu erleiden (δύναμις τοῦ παθεῖν). Beide sind aufeinander bezogen durch die Vermittlung der Helle (φῶς), die sich zwischen Auge und Ding ausbreitet und sie verbindet wie ein Joch (ζυγόν). Dies aufeinander-Eingespielt-Sein ist aber nur dadurch möglich, daß alle 3, Auge, Ding und Helle, durch dieselbe Ursache (αἰτία) hervorgebracht werden, durch die Sonne. Die Sonne läßt das Auge werden und sein Vermögen zu sehen und das Ding als das, was es ist (γένεσις), und dessen Vermögen, gesehen zu werden, und die Helle, die beide zusammenspannt.

Wie nun das Sehenkönnen nur ein Vermögen des Auges, so ist das Denken-Können (δύναμις τοῦ νοεῖν) ein Vermögen zu wirken (δύναμις τοῦ ποιεῖν), das der Seele (ψυχῇ) zukommt, und wie das Vermögen, gesehen zu werden, den Dingen bei uns zukommt, deren Wesen γένεσις ist, so daß Gedacht-Werden-Können (δύναμις τοῦ ὁράσθαι) als ein Vermögen zu leiden (δύναμις τοῦ παθεῖν) den Ideen, deren Wesen οὐσία ist. Auch hier sind beide verbunden durch ein Joch, und dieses ist die Wahrheit (ἀλήθεια). Und auch hier gibt es für all dies eine gemeinsame Ursache, dasjenige, was Plato das ἀγαθόν nennt.

Was bedeutet all das für unsere Fragestellung? Wir haben in der letzten Sitzung die Fragestellung der metaphysischen Tradition angezeigt durch den Titel: Seiendheit und Denken, οὐσία καὶ νοῦς. Das jetzt Erörterte bedeutet, daß Plato nicht dabei stehen bleibt, daß er vom νοῦς her nach der οὐσία fragt, sondern daß das »und« mit in die Fragestellung aufgenommen wird. Die

Frage nach diesem »und« ist für Plato die Frage nach der Wahrheit.

Was aber ist die Wahrheit, von der hier die Rede ist? Nicht die Richtigkeit der Aussage. Denn jede Aussage, richtig oder falsch, wird ja erst möglich, wenn ein solches Joch, wie es die hier gemeinte Wahrheit ist, die Seele schon mit der Idee verbindet. Die Wahrheit ist hier aber auch nicht das Wahrsein des Seienden selbst, denn auch dies ist erst möglich, wenn schon ein solches Joch besteht.

Die Wahrheit, von der hier der Rede ist, ist dasjenige, was überhaupt erst das Füreinandersein von $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ und $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ermöglicht, indem es sie aufeinander bezieht. Dieses so beide Zusammenzwingende kann aber weder auf die $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ noch auf die $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ zurückgeführt werden, sondern muß einen Ursprung haben, der beiden vorausliegt und auch für beide selbst Ursprung ist. Diesen Ursprung nennt Plato das Gute, er nennt ihn so, aber er sagt nichts über ihn, – nicht aus Geheimniskrämerei, sondern weil er darüber nichts sagen kann. Und das kann er nicht, weil der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ selbst aus dem Unterschied von $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ und $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ lebt, in dieser Zweiheit zu Hause ist.

Im $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ Platos weist die Metaphysik, sofern sie Logik ist, auf ihre eigene Grenze, die sie nicht überschreiten kann.⁷

⁷ [Handschriftliche Randbemerkung:] *Es bleibt bei der ιδέα; d. h. ἀλήθεια wird nicht eigentlich zur Frage. ἀγαθόν ist selbst ιδέα; und deshalb schon ἀλήθεια ungegründet, endgültig.*

Es müßte diese Frage sein, ist sie aber nicht; denn gerade Plato bereitet durch $\acute{\iota}\delta\epsilon\alpha$ -Ansetzung die endgültige Zerstörung des erst nur aufleuchtenden Wesens der $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ vor; *dringt aber zum λόγος* und » $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ «, ganz vom $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ dann überwältigt. (vgl. Kant). Weil weder $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ noch $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ von $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ zur Frage gemacht werden.

Aber in der geschichtlichen Besinnung müssen wir immer zugeben und *Vorgabe leisten*, um das Geschehen in seiner anfänglichen Zukünftigkeit zu erfahren. Vgl. meine Auslegung des *Höhlengleichnisses*.

SEMINARPROTOKOLLE

EINÜBUNG IN DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN

1. Stunde

Zu Beginn wird gefragt, was das Eigentümliche des philosophischen Denkens ausmacht, welches es von anderen Arten des Denkens, wie dem politischen, mathematischen oder wirtschaftlichen Denken unterscheidet. In allen diesen Arten des Denkens bestehen Verschiedenheiten der Qualität: oberflächlich – tief, nachlässig – streng; worin besteht das Besondere, das das philosophische Denken auszeichnet?

Um dem Gehalt der Frage und einer Antwort etwas näher zu kommen, erscheint es wichtig, zunächst zu klären: was heißt denn überhaupt »Denken«? Im Bemühen um diese vereinfachte Frage befinden wir uns im »Denken über das Denken«: ist dieses schon philosophisches Denken? Da die Denklehre, die Logik, nach der herkömmlichen Einteilung eine Disziplin der Philosophie ist, ist also die Beschäftigung mit ihr, das »Denken über das Denken« schon philosophieren?

Nachdem festgestellt wird, daß dieses »Denken über das Denken« zum mindesten gefährlich ist¹, wird zunächst offen gelassen, ob die Logik zum Einüben in das philosophische Denken helfen kann, und es wird ein anderer Weg gewählt, um an den Gehalt des philosophischen Denkens heranzukommen: der, den Gedanken eines Philosophen mitzudenken. (Ebenso wird jemand, der das Wesen der Musik kennen lernen will, sich am besten wirkliche Musik anhören: etwa eine Sonate von Beethoven; er wird zwar auch danach noch nicht genau wissen, was Musik eigentlich ist, welches ihr Gefüge, ihre Gesetze sind, dennoch stand er in ihrer nächsten Nähe und hörte vielleicht etwas durch sie hindurch. Ähnlich ist es mit dem Denken: beim Nachdenken wird nicht darauf gezielt zu erfahren, was Philosophie sei, welches ihre Gesetze usw., sondern im Nach-Denken und

¹ [Handschriftliche Randbemerkung Heideggers:] Die »Gefährlichkeit« des Denkens über das Denken wird darin gesehen, daß hier hinsichtlich des Gegenstandes dieses Denkens – also hinsichtlich des Denkens – schon von vornherein große Unsicherheit und Unklarheit besteht.

Mit-Philosophieren soll vielleicht ein tieferer und verborgener Gehalt ergriffen werden.

Es taucht vorher noch die Frage auf, ob es berechtigt ist, aus dem Werke eines Philosophen einen einzelnen Gedanken herauszugreifen und gerade ihn mitzudenken. Denn wir sind gewohnt, das Werk eines Denkers als System zu sehen: kann man den einzelnen Gedanken ohne Schaden aus diesem System lösen? Und ihn ohne das ganze Werk verstehen? Aber der Gehalt dieser Denker liegt nicht im großen Umfang des Werkes: *ein* im Sinne des Philosophen richtig mitgedachter Gedanke kann an den Gehalt des Ganzen heranführen.

Es werden zwei Gedanken an den Anfang gestellt; einer von Heraklit, der andere von Nietzsche.

Heraklit, Fragment 7: Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥίνας ἂν διαγνοεῖν.

»Wenn alles Seiende in Rauch aufginge, Nasen dürften dann (das Seiende) unterscheiden (und als Seiendes bestimmen)«.

Wovon wird hier gesprochen? Es wird gesprochen von »allem Seienden«, vom »All des Seienden«, vom »Seienden im Ganzen«. Wie auch aus den anderen Sätzen des Heraklit hervorgeht, meint er mit dem *πάντα τὰ ὄντα* nicht nur alles Sichtbare, die äußere Natur usw., sondern wirklich die Gesamtheit des Seienden, wozu er also auch die Götter z. B. und den Menschen in seiner Ganzheit zählt.

Es muß zunächst gleich gefragt werden, ob es überhaupt möglich ist, dieses »All des Seienden« zu denken. Schon wenn »alles Seiende« = »alles Wirkliche« bedeutet und unter Denken Vorstellen und anschaulich Vergegenwärtigen verstanden wird, ist dieses unmöglich; wenn zum Seienden gar noch das Mögliche gerechnet wird, wird dieses Vorhaben noch aussichtsloser.

Doch der Spruch redet eigentlich nicht von diesem gemeinten »Seienden im Ganzen«, sondern – indem er sagt: gesetzt, alles Seiende ginge in Rauch auf ... – von einer Änderung seines Zustandes, von einer Änderung des *Seins* des Seienden. Bei einer Besinnung auf dieses Sein, auf das, was wir meinen im Sagen: das

Seiende ist, erscheint es nicht möglich, den Gehalt dieses alltäglichen und geläufigen »ist« zu erfassen.

2. Stunde

Wir stehen bei dem Versuch, einen Gedanken des Heraklit mitzudenken: Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥίνας ἂν διαγνοεῖν. »Wenn alles das Seiende in Rauch aufginge, dann dürften die Nasen es – das Seiende als Seiendes – unterscheiden«.

Es handelt sich um »Alles das Seiende«. Als erstes müssen wir uns deshalb die Frage stellen: Was ist Alles das Seiende? Und es stellt sich heraus, daß wir nicht so ohne weiteres darauf antworten können. Vorläufig wissen wir nur, daß es jedenfalls sehr viel ist. Wir versuchen aber, zu antworten und sehen zu, ob wir vielleicht auf etwas Richtiges treffen.

Sagen wir: Alles das Seiende ist alles *Wirkliche*. Was ist aber nun das? Etwa alles, was ich erfahren habe? Es gibt viel mehr Wirkliches. Das, was alle erfahren haben? Auch das ist zu wenig. Es könnte Wirkliches geben, was noch nie einer erfahren hat, das wäre deshalb doch noch nicht nichts.

Und selbst wenn wir all dies als Wirkliches zusammenfassen, so ist es noch nicht alles das Seiende. Das Denkbare gehört auch dazu. Ebenso das nur Mögliche, denn es *ist* auch, es *ist* eben möglich. Oder wollten wir sagen, daß der Tod nichts ist, weil wir noch leben und er für uns erst möglich ist? – Der Umkreis des Seienden wird immer größer. Alles, was nicht *nichts* ist, schließt er ein.

Von diesem Seienden erzählt das Wort des Heraklit nicht etwas; es heißt: Wenn das Sein des Seienden sich in bestimmter Weise änderte – in Rauch aufginge nämlich –, dann wäre das und das. Es macht eine Annahme, d. h. wir müssen uns etwas *denken*, was in Wirklichkeit nicht ist, eben, daß das Sein des Seienden anders würde, als es ist. Nun sind wir auf das Denken gestoßen und zwar auf eine sehr eigentümliche Art des Denkens, die Vorstellungs- oder Einbildungskraft. Es ist die Fähigkeit, sich ein Bild von etwas

zu machen, was nicht wirklich ist oder da ist. Man kann sich etwas denken, was es gar nicht gibt, etwa irgendein Fabelwesen oder daß ein Stein aufwärts fällt oder ähnliches. Hier sollen wir uns denken, das Sein wandle sich. Anschaulich können wir uns das nicht vorstellen, meinen aber doch etwas ganz Bestimmtes.

Wie sehr wir uns ständig in dieser Art des Denkens zu allem, was uns umgibt, verhalten, wird deutlich, wenn wir nun einmal die Annahme machen, wir hätten dieses Vermögen nicht. Die alltäglichen Verhaltensweisen wären uns unmöglich, denn unser Denken könnte sich auf nichts anderes richten als auf das unmittelbar uns umgebende. Wir könnten nichts mehr vornehmen, müßten zum Beispiel auf der Stelle bleiben, wo wir gerade wären, da wir, um an einen anderen Ort zu gehen, uns vorstellen müßten, daß es einen anderen Ort überhaupt gäbe. Wir könnten unser menschliches Leben gar nicht mehr weiterleben. Diese *Annahme* selbst klingt widersinnig, denn indem wir sie machen, gebrauchen wir das Vermögen der Einbildungskraft.

Wir sehen uns nun das Wort des Heraklit auf seinen Inhalt hin an. Es handelt sich um eine Beziehung zwischen dem Seienden und etwas, das es als solches vernimmt, dem Menschen. Heraklit sagt nicht, daß es nur der Mensch sei, er sagt: Nasen, aber abgesehen davon, daß dies ein Bild für Menschliches ist, behaupten wir das Vermögen, diese Beziehung herzustellen, sei wesentlich menschlich und nur menschlich. Setzen wir das hier einmal voraus, so haben wir die beiden Glieder der Beziehung: *Das Seiende ... den Menschen* – über das Seiende haben wir nachgedacht. Wir können vieles nennen, was dazugehört: Geschichte, Kunstwerke, Menschen, Lebewesen, Naturdinge ... das ist einiges vom Seienden. Es zeigt sich, daß der Mensch auch auf der anderen Seite der Beziehung erscheint, mitten unter anderem Seienden. Er ist scheinbar gar nicht so verschieden von allem anderen und nun müssen wir uns doch fragen, ob wir das Recht haben, ihm diese Sonderstellung zu geben. Um das zu klären, versuchen wir, anderes aus der Menge des Seienden auch herauszuheben und dem übrigen gegenüberzustellen, und sehen, was den Bezug zwischen

Mensch und Seiendem von dem Bezug zwischen irgend einem anderen, etwa einem Tier, und dem Seienden unterscheidet. Auch ein Tier verhält sich auf *irgend* eine Weise zu dem, was es umgibt. Dadurch etwa, daß er Seiendes *schafft*, ist die Sonderstellung des Menschen nicht begründet, denn das tut das Tier auch. Ebenso *kennt* das Tier Seiendes und *unterscheidet* es. Aber die große Frage dabei ist, ob das Tier das Seiende *als Seiendes* kennt, unterscheidet, schafft. Es scheint, daß die Frage unlösbar ist, weil wir ja den Vogel nicht fragen können, ob er sein Nest als Nest baut und kennt. Aber diese Schwierigkeit ist selbst vielleicht die Antwort; denn die Annahme, man könnte mit dem Vogel reden, setzt schon voraus, daß er das Sein kennt. Dann nur könnte er sich mit uns darüber verständigen. Daß er es eben *nicht* kann, daß er keine Sprache hat, zeigt doch sehr deutlich, daß es für ihn diesen Bezug nicht gibt. Damit ist nicht gesagt, daß das Verhältnis zwischen einem Lebewesen und seiner Umgebung nur physikalisch und physiologisch zu erklären ist, – aber nur der Mensch kann das Seiende als solches vernehmen und ist dadurch aus allem übrigen herausgehoben. Er ist zugleich ein *Teil* des Seienden und teilt dessen Schicksal – und vernimmt das Seiende, auch sich selbst als Seiendes.

Das Seiende aber hat sich uns als etwas *gezeigt*, was vielmehr ist, als zum Umkreis und in die Reichweite eines Menschen gehört. Es taucht daher die neue Frage auf: Zu *welchem* Seienden verhält sich der Mensch? Es kann nur ein Ausschnitt des Ganzen sein. Was ist mit diesem Ausschnitt? Nur zu sagen, daß es *ist*, ist zu wenig. Das einzelne Seiende ist nicht unterschiedslos durcheinander, sondern es hat untereinander bestimmte Beziehungen. Und zwar jeweils bestimmt durch ein Ganzes, was dem Einzelnen, das es zusammenfaßt, seinen Sinn und seine Stellung gibt. Wir hatten uns das an der allernächsten Umgebung, zu der wir uns hier »verhalten«, deutlich gemacht. In ihr ist jedes Ding dadurch bestimmt, daß es in einem Hörsaal ist. Der Hörsaal ist hier das übergeordnete Ganze. – Es kann immer ein höheres Ganzes gefunden werden, das wieder einen weiteren Umkreis von Seiendem bestimmt, und das selbst immer *mehr* seiend ist, als das von

ihm bestimmte. Gehen wir immer weiter zurück, so kommen wir zu einer Welt als oberstem Bestimmungsgrund dessen, was *für uns* ist. Eine Welt ist also nicht eine Sammlung von irgendwelchen beziehungslosen Dingen, sondern der Bestimmungsgrund dafür, daß jedes in ihr ist, *was* es ist und *wie* es ist. Ohne sie könnten wir kein Seiendes als das, was es ist, erkennen.

3. Stunde

Über die Auszeichnung des menschlichen Verhaltens zu Seiendem.

Wir bedenken den Spruch: Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥίπες ἂν διαγνοεῖν.

Wir fragten zunächst: Wovon handelt der Spruch?

und antworteten: Vom Seiendem im ganzen.

Wir fragten dann: Wie?

und antworteten: In der Form der Annahme.

Wir fragen jetzt nach dem Grund, von wo aus diese Annahme gemacht wird: ganz wörtlich genommen, dürften die doch auch seienden Nasen sich nicht verändern, wenn alles das Seiende in Rauch aufginge; aber [an]genommen, daß dann überhaupt noch etwas da ist, was über dieses in Rauch aufgegangene Seiende noch befindet, was es ist und ob es ist – ja weiter noch: daß diese Beziehung zwischen dem Seienden und (indem wir nämlich, ohne daß wir das genauer begründeten, annähmen, daß mit den Nasen der Mensch gemeint sei) dem Menschen zugrunde liegt. Diese Beziehung zwischen dem Seienden und dem Menschen, von der aus hier (als wäre sie vorhanden, ja, als wäre sie auch noch da, wenn alles Seiende in Rauch aufginge) ausgegangen wird, wie steht es um sie?

Der Mensch ist einerseits ganz vorzugslos seiend, – er gehört selbst dazu; andererseits ist er aber das Seiende, das sich als seiend bekundet und alles Seiende als seiend bestimmt, sich also zu allem Seienden als Seienden zu verhalten in der Lage ist (während das Tier dem ihm Begegnenden ganz anders »gegenübersteht«, in

gewissem Sinne seinslos, seinsverständnislos, seinsverhaltenslos...)

Um eben dieses Verständnisses von Sein willen ist also der Mensch ausgezeichnet vor allem Seienden.

Diese Auszeichnung sei schon früh erfahren, sagten wir, und habe zu mancherlei Auffassungen geführt:

Zu der Ausfassung des Menschen als Mikrokosmos, worin gemeint sei, der Mensch trage in gewisser Hinsicht den Charakter von allem Seienden in sich, oder zu der, daß kein Seiendes wäre, wenn der Mensch nicht wäre; oder zu einer Art Umkehrung der ersten Auffassung, also der, daß alles Seiende in irgendeiner Form das Gepräge des Menschen, sein Bild trage, »anthropomorph« sei; diese Auffassung wieder erscheint in verschiedenen Formen: in sehr bestimmter bei Nietzsche oder in anderen mehr lehrhaften.

In der schulmäßigen Philosophie wird der Mensch gedacht als animal rationale, als das mit Vernunft begabte ([ζῷον λόγον ἔχον]) Tier. Vernunft wird das Vermögen zu denken genannt; denkend ist der Mensch Subjekt, der Gegenstand des Denkens aber, das Seiende, Objekt.

Aus dieser Grundstellung hätten sich, sagten wir, Lehren entwickelt, nach denen alles, was der Mensch von der Welt erfährt, subjektiv sei, d. h. durch ihn als Subjekt bestimmt. Diese Lehren hingen wieder mit solchen zusammen, wonach seiend = bewußt gesetzt würde, (etwas *ist* nur, wenn und insofern es *bewußt* ist). Und für diese Lehre würde bewußt aus der Physiologie und Psychologie der Wahrnehmung herbeigezogen: der Mensch habe nur eine bestimmte Anzahl von Sinnesorganen und könne nur das des Wirklichen wahrnehmen, was diese wenigen Organe reize; wobei aber zu bedenken ist, daß nicht der Reiz als spezifischer gedacht werden kann, – sondern die [Reizbarkeit] des Organs es ist, die gleichsam auswählend zu der Fülle möglicher Reize sich verhält. –

Nach diesem raschen Umblick in verschiedene philosophische Lehren wenden wir uns wieder unserem Spruch zu: Wenn wir

nun nur noch Nasen wären, könnten wir dann noch etwas unterscheiden?

Also nur noch Nasen – zum Beispiel an einer Nelke riechend ...: wir würden weder den Geruch überhaupt, noch das eigentliche Nelkenhafte erkennen; und nicht nur deshalb, weil wir keine Sprachwerkzeuge hätten, sondern viel ursprünglicher noch fehlte uns das Wort, ... aus welchen Gründen wir einen Begriff »Nelkenduft«, da wir ihn ja nicht haben, auch gar nicht erst bilden können; dabei ist von »unterscheiden« noch gar nicht die Rede gewesen. Es genügt uns vielmehr schon, daß Nasen allein nichts vernehmen können; Augen könnten's auch nicht, Ohren nicht, Hände nicht, aber auch alle Werkzeuge, wenn sie sich unterstützten, könnten's nicht; Seiendes wird offenbar Sinneswerkzeugen gar nicht zugänglich. Obwohl die Sinne im Erkennen eine große Rolle spielen, dürfen wir uns, wenn es gilt, eine Vorstellung von Etwas als Seiendem zu bekommen, nicht an sie halten.

Diese Annahme des Heraklit ernst nehmend, kommen wir also zu einer (zunächst negativen) Einsicht: Seiendes kann als Seiendes nicht durch die Sinne ausgemacht werden!

Sinnlichkeit im weitesten Sinne gilt als Kennzeichen aller Lebewesen, als das Animalische; der Mensch als animal rationale, ist also ein Lebewesen, und insofern mit Sinnlichkeit begabt, – aber außerdem vernünftig und dadurch vor allem Animalischen ausgezeichnet.

Von diesem Punkte, wo wir eben stehen, aus wird die Auszeichnung des Menschen noch einmal, deutlicher erfahren:

Weil der Mensch zu Seiendem als Seiendem sich verhält, die Seiendheit des Seienden aber nicht durch die Sinne vernommen wird, deshalb muß ihm eine andere Art des Vernehmens: Vernunft, zugesprochen werden. (Unsere Bestimmung der ratio gründet also auf dem Bezug des Menschen zu Seiendem als solchen.)

Und weil der Mensch zu einem Seienden als solchen sich verhalten kann, deshalb kann er sich auch zu sich selbst verhalten, kann er sagen: ich bin.

Wir sagen nicht noch: nicht nur, daß das möglich ist, sondern,

daß es notwendig ist; und das verdeutlichen wir, indem wir es in Frage stellen: ist es nötig, daß ich auf mich selbst reflektiere, um etwas als seiend zu erfahren? Muß ich zum Beispiel, Auto fahrend, erst alles auf mich beziehen, daß ich es als seiend erfahre? Sind wir nicht vielmehr ganz ausgegeben an das Begegnende, an das wir anzufahren unbedingt vermeiden müssen?

Oder in andere Hinsicht: in die Betrachtung eines Bildes, noch deutlicher vielleicht; in das Hören von Musik »versunken« – wer erfährt *sich* da als Seienden? Wer erfährt dabei nicht: Bild, nicht: Musik, sondern: »ich bin«.

Indem wir ganz ausgegeben scheinen an die Dinge und sie als wirklich erfahren, in diesem dichterem Bezüge stehen wir; denn nur deshalb geben wir uns so aus, weil sie uns so angehen.

Wichtiger aber, sagten wir, als diese Frage nach der Reflexion sei diese andere: Was gehört dazu, um dies Ding als seiendes zu erfahren? – also die Tafel: ich muß sie sehen (darin, aber auch nur darin die Sinnlichkeit) und dann muß ich wissen, was sie *ist*:

Sie kommt in einem bestimmten Bereich vor, jetzt also im Hörsaal, dort wird sie gebraucht; sie ist also ein Gebrauchsding, sie ist ein Ding; ganz gleich, was sie ist, sie ist, sie hat ein *Sein*.

Ich muß also Sein verstehen; was ist das Sein? Ein Zustand?

Ich sehe und bestimme: die Tafel ist schwarz: dieses Wörtchen »ist« verbindet Tafel und schwarz; wenn es einen Zustand meint, wo ist dieser? – Sein, das ist eine Bestimmung, die ich all und jedem Seienden zuspreche; sie ist die allgemeinste Bestimmung, die überhaupt aussprechbar ist, also die unbestimmteste, die leerste, wie das Nichts fast.

Sein, das ist das von allem Bestimmten und Besonderen Abgezogene, das Abstrakteste.

Aber, wenn wir dieses Unbestimmtesten, Leersten, Abstraktesten nicht versichert wären, wenn wir es nicht verstünden, könnte uns nie das Bestimmte, Gegenständliche offenbar werden in dem, daß es ist.

4. und 5. Stunde

Zur Einübung des Denkens ist diesem Seminar ein Text von Lotze zugrundegelegt. Um diesen Text mitdenken zu können, versuchen wir zunächst im Sinne eines Umweges die Gedanken zweier Denker nachzudenken, und zwar einen Gedanken Heraklits, der in die Frühzeit des abendländischen Denkens gehört, und einen Gedanken Nietzsches aus der Spätzeit des abendländischen Denkens, das im 19. Jahrhundert mit ihm seine Vollendung erreichte. –

Wir beginnen jetzt mit der Erläuterung des Satzes von Nietzsche; der Gedanke steht in Nietzsches Nachlaßwerk *Wille zur Macht* Nr. 493, Satz aus dem Jahre 1885: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt«.

Nietzsche unterstreicht in diesem Satz Wahrheit und Leben, um so den eigentlichen Gehalt hervortreten zu lassen. Der Spruch handelt also von der Wahrheit. Heraklits Gedanke handelt vom Seienden im Ganzen und den Nasen. Nietzsches Gedanke spricht von der Wahrheit im Bezug auf das Leben. Wir fragen jetzt, wie handelt Nietzsche von der Wahrheit? Heraklit spricht vom Seienden in der Art einer Annahme. Nietzsche spricht nicht von der Wahrheit in der Art einer Annahme, sondern er bestimmt das Wesen der Wahrheit. Wahrheit ist eine Art von Irrtum. Das klingt zunächst paradox, es geht gegen die geläufige Meinung; denn Wahrheit ist die Art von Irrtum heißt, Wahrheit hat ihr Wesen im Irrtum, sie ist, weil sie eine Art von Irrtum ist, Irrtum. Hierdurch ist mit dem, was wir bisher unter Wahrheit verstanden haben, eine Entwürdigung vollzogen. Die Wahrheit ist um ihre Würde gebracht. So lehnen wir uns zunächst gegen den Satz auf, denn die Wesensbestimmung der Wahrheit als Irrtum wirkt auf uns befremdend. Wir müssen also untersuchen: Was ist Irrtum? Als Beispiel nehmen wir den Satz: Die Sonne dreht sich um die Erde. Der Satz ist falsch, weil der Inhalt der Aussage mit dem Sachverhalt des Wirklichen nicht übereinstimmt. Wenn wir etwas fassen und den Tatbestand verfehlen, dann irren wir. Statt irrig können

wir auch sagen falsch. Auch Nietzsche gebraucht an anderen Stellen statt Irrtum Falschheit. Wenn wir nun sagen, die Sonne dreht sich um die Erde, so ist das nach unserer Kenntnis seit Kopernikus falsch. Wir sagen jetzt statt Irrtum Falschheit. Was ist nun Falschheit? Falsch kann in verschiedenem Sinne gebraucht werden, wir sagen von einem Menschen, er ist falsch, von Gold, daß es falsch sei; aber das hat jeweils eine andere Bedeutung. Wenn wir sagen, eine Aussage ist falsch, so ist sie unwahr. Falschheit ist also gleich Unwahrheit. Unwahrheit ist nur in der Aussage, weil in der Aussage eine Entsprechung ist zu einem Tatbestand, der verfehlt werden kann. Wir fragen jetzt: Was ist Unwahrheit? Als Beispiel sagten wir, daß es gebräuchlich ist, bei einem Unwetter zu sprechen von einem Wetter; was für ein Wetter! Unwetter ist also eine Art von Wetter, Unwahrheit eine Art von Wahrheit. Der Satz Nietzsches sagte, Wahrheit ist eine Art von Irrtum, d. h. eine Art von Unwahrheit. Unwahrheit aber zeigt sich jetzt als eine Art von Wahrheit, also ist Wahrheit eine Art von Wahrheit. Damit hat der Satz Nietzsches schon an Paradoxie verloren.

Zur weiteren Klärung des Satzes wollen wir zunächst äußerlich einige Begriffe erläutern; und zwar fragen wir jetzt:

1. Was heißt hier Art?

2. Was heißt das: Unwahrheit sei eine Art von Wahrheit, was meint hier die Verneinung in Bezug auf die Wahrheit?

Wir wollen zunächst den Begriff Art klären. Was ist Art, und wo gibt es Arten?

Es gibt z. B. verschiedene Arten von Bäumen, solche Arten sind Eiche, Buche, Birke u. a. mehr. Der allgemeine Begriff, worin man diese verschiedenen Arten zusammenfassen kann, ist Baum. Baum ist im Verhältnis zu Eiche, Buche, Birke die Gattung. Die Griechen dachten als erste über das, was wir unter Gattung verstehen, nach und nannten es γένος. (Γέν) Γένος bedeutet Stamm, Geschlecht, Herkunft. Wenn wir also fragen, was eine Birke ist, gehen wir zurück auf die Bestimmung Baum. Baum ist dasjenige, woher die Birke stammt. Gattung als γένος enthält also die Herkunft dessen, was etwas ist. Γένος heißt im Lateinischen genus, das ist überge-

gangen in generell und hat damit den eigentlichen Sinn verloren. Von genus wird unterschieden Art, das, worin der Baum sich zeigt, in dem, was er ist, also Eiche, Buche, Birke. Wenn wir sagen Birke, so ist das im Verhältnis zum Baum anschaulicher, weil die Birke den Baum in einer bestimmten Weise zeigt. In diesem Sichzeigen kommt etwas um Vorschein, in dem was es ist, wie es aussieht. In der Birke offenbart sich das Aussehen des Baumes. Das, worin das Aussehen sich offenbart, nannten die Griechen εἶδος oder ἰδέα, vom Stamm *Fiδ*, viden, vision. εἶδος ist gleich species vom Stamm *spectare*, anschauen. Unsere Erörterung von εἶδος, ἰδέα zeigt, daß wir schon auf dem Umweg zu Lotzes Ideenwelt sind. Die Ideen sind ursprünglich das, worin die Dinge sich selbst bekunden, worin sie erscheinen, und d. h. für die Griechen, worin sie *sind*. Durch unsere Begriffe Gattung, Art ist dieser Zusammenhang verloren und verdreht. Im ursprünglichen Denken aber zeigt sich dieses Verhältnis, nämlich daß z. B. Buche, Birke in sich das Aussehen dessen darstellen, was sie sind, worauf man zurückgehen muß, um sie selbst zu fassen, d. h. ihre Herkunft, Stamm. Wir bleiben jetzt bei der heutigen Auffassung von Gattung und Art und sagen, die Gattung als das Allgemeine wird eingeteilt in Arten. Wenn wir diesen Gedanken des Einteilens, der auch schon früher gedacht wurde, einmal anwenden auf den Satz: Wahrheit ist eine Art von Irrtum, so ergibt sich: Wahrheit ist die Art, Irrtum die Gattung. Danach gäbe es also verschiedene Arten von Irrtum, u. a. die Wahrheit. Nietzsche dachte so, Wahrheit ist eine Art von Irrtum, ist nur Schein, die andere Art ist die Kunst. Wahrheit und Kunst sind beide Arten des Scheins, mit dem Unterschied, wie Nietzsche sagt, daß die Kunst mehr wert ist als die Wahrheit. Aber wir verstehen das noch nicht, wir bleiben bei dem Gedanken, daß die Wahrheit eine Art von Irrtum oder Schein ist. Wir nehmen jetzt mal die Wahrheit als Oberbegriff und sagen, es gibt verschiedene Arten von Wahrheiten, Unwahrheiten. Ist Unwahrheit eine Art der Wahrheit wie diese? Unwahrheiten gibt es in all diesen Arten von Wahrheit. Aber Unwahrheit ist nicht eine Art von Wahrheit wie z. B. die mathematische Wahrheit. Unkraut ist auch eine Art des

Krauts, aber Unkraut ist nicht gleichgeordnet den Heilkräutern. Um zu bestimmen, was hier mit Unwahrheit als Art von Wahrheit gedacht ist, gilt es zunächst, zu untersuchen, was die Wahrheit als Art von Unwahrheit mit der Verneinung zu tun hat.

Un- ist eine Verneinung, entsprechend dem Lateinischen *in-*, dem Griechischen α oder $\alpha\nu$. Unwahrheit ist also offensichtlich eine Verneinung der Wahrheit. In diese Verneinung ist Wahrheit mitgesetzt. An Beispielen wollen wir uns erklären, was Verneinung bedeutet. Wir fragen, was ist nicht rot? Alles außer rot schlecht-hin, d. h. blau, grün, etc. auch viereckig, warm, fröhlich sind nicht rot. Was ist nicht lebendig, unlebendig? Alles was entweder tot oder leblos ist. Mit leblos meinen wir das Unlebendige, das zwar ein Wirkliches ist, aber zu dessen Wirklichkeitscharakter nicht das Leben gehört. Tot kann nur etwas sein, das auch leben kann, das nur *nicht mehr* lebt. Ein erfrorener Vogel ist unlebendig, d. h. tot. Die Kreide ist unlebendig, d. h. leblos. Die Hörer sind unlebendig, diesmal ist unlebendig gebraucht im Sinne von unaufgeweckt, nicht lebhaft. Diese Beispiele sollen zeigen, daß mit dem un- oder der Verneinung noch nichts gesagt ist. Es kommt darauf an, was verneint ist, und wie das Verneinte in der Verneinung gesetzt ist. Diese Art der Verneinung, diese Unlebendigkeit, dieses Nicht-mehr-leben setzt Leben voraus. Diese Verneinung ist nicht ein bloßes Nichts, sondern eine $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, privativ, Beraubung. Unwahrheit ist also nicht einfach nur Nichtwahrheit, sondern in Unwahrheit wird gerade Wahrheit gesetzt. Wir gebrauchen gerade dasjenige, wovon wir uns abheben. Und das liegt im Wesen jeder Abhebung, wie auch im Wesen jeder Feindschaft. In der Feindschaft liegt immer eine Abhängigkeit von dem, gegen den man Feind ist, damit Absetzung dagegen möglich ist. Unwahrheit ist eine bestimmte Art von Wahrheit. Hier ist der Begriff Art nicht im Sinne als Unterordnung von Gattung gebraucht, sondern im Sinne von Art und Weise. Unwahrheit ist eine Weise der Wahrheit, d. h. also ein Ausbleiben, eine Verkehrung von Wahrheit. In diesem Satz ist eine bestimmte Auffassung von Wahrheit gesetzt, sonst könnte nicht von Unwahrheit die Rede sein. Wir haben nun

festgestellt, daß Unwahrheit nicht eine bloße Verneinung der Wahrheit ist, sondern sie ist solches, was der Wahrheit Abbruch tut, was aber gerade der Wahrheit bedarf. Und wo immer Unwahrheit gesetzt ist, ist eine bestimmte Weise von Wahrheit gesetzt. Das Befremdende der Bestimmung des Wesens der Wahrheit als Irrtum ist durch diese begrifflichen Erörterungen verringert.

Wir wollen den Satz jetzt von einer ganz anderen Seite betrachten. Wir wollen jetzt *erfahren*, was Wahrheit ist. Wir sehen uns einmal eine Wahrheit an. Wir sagen: Dieser Hörsaal 54 ist beleuchtet. Es ist wahr, sofern diese Aussage mit der Tatsache übereinstimmt, denn Wahrheit ist Übereinstimmung der Aussage mit dem Wirklichen, dem Seienden. Kraft dieser Übereinstimmung ist der Satz eine Wahrheit. Wir schreiben uns diesen Satz auf und überlesen ihn zu einer anderen Zeit, z. B. nachts: Dieser Hörsaal ist beleuchtet. Der Satz ist unwahr.

Als zweites Beispiel nehmen wir eine Notiz einer Amerikanischen Zeitung: »Große Erfolge der amerikanischen Luftwaffe, 34 japanische Flugzeugen abgeschossen«. Die Anzeige wird mit Misstrauen aufgenommen. Aber nach zwei Tagen folgt die amtliche Bestätigung Japans. Der Satz entspricht den Tatsachen, ist Wahrheit. Verschwiegen wurde aber der Verlust von 96 amerikanischen Flugzeugen. Trotzdem ist der Satz richtig, und ist es richtig, ihn mitzuteilen, da man einen Krieg nicht mit einer Niederlage beginnen kann. Aber diese Richtigkeit ist die Art von Unwahrheit, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Diese Art der Aussage ist nicht durch das Wesen der Propaganda bedingt, sondern hier ist die Entscheidung über das Wesen der Wahrheit gefallen, was Nietzsche als erster 1885 ausgesprochen hat. In einem Brief aus Venedig 1884 schreibt er: »Mein Werk hat *Zeit* –, und mit dem, was diese Gegenwart als *ihre* Aufgabe zu lösen hat, will ich durchaus nicht verwechselt sein. Fünfzig Jahre später werden vielleicht Einigen die Augen dafür aufgehen, *was durch mich getan ist.*–« Diese Hinweise sollen zeigen, daß dieser scheinbar paradoxe Satz keine lebensferne Philosophie ist, sondern es ist etwas darin ausgesprochen, worin sich

unser Zeitalter seit 3 Jahrhunderten in bestimmter Weise bewegt, und wovon wir uns nicht freimachen können. Doch müssen wir uns besinnen und fragen, was hier vorgeht, und welche Entscheidung von uns gefordert wird.

Durch all diese Erläuterungen ist noch nicht der eigentliche Gehalt des Satzes begriffen. Um den metaphysischen Gehalt der Wahrheit zu begreifen, müssen wir den Satz im Ganzen überdenken. Hier ist von der Wahrheit die Rede in Bezug auf das Leben. Wir müssen also zu fassen suchen, wie Nietzsche Leben versteht und denkt. Der Wert für das *Leben* entscheidet. Wahrheit ist die Art von Irrtum, *ohne* welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht *leben* könnte. Wir fassen den Satz positiv und sagen: Wahrheit im Sinne einer bestimmten Art von Irrtum ist notwendig für bestimmte Wesen, für die Menschen. Bei Nietzsche bezieht sich Wesen auf jedes Lebewesen. Wir bleiben zunächst beim Menschen. Eine notwendige Bedingung für das Leben ist die Wahrheit, sofern sie eine bestimmte Art von Irrtum ist. Was versteht Nietzsche unter Leben? Wir suchen nach dem nächsthöheren Begriff. Leben ist eine Art von Sein. Was lebendig ist, ist. Nietzsche sagt im *Willen zur Macht* Nr. 582: »Das ›Sein‹ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ›leben‹. – Wie kann also etwas Totes ›sein‹?« An anderer Stelle nennt er das Sein Verallgemeinerung des Begriffs Leben. Zunächst ist das nur ein Hinweis, daß Nietzsche den Begriff Leben in ganz bestimmtem Sinne meint, nämlich gleichbedeutend mit Sein. Und die Frage nach dem Sein ist die Grundfrage aller Metaphysik. Leben ist der metaphysische Grundbegriff nicht nur im Denken Nietzsches sondern schon vorher. Leben gleich Sein. Was heißt nun Leben? Nietzsche umschreibt das, was für ihn Leben ist, indem er sagt: »Leben« oder »beseelt-sein«, »Wollen, wirken«, »Werden«. In der Philosophie des Idealismus finden wir Leben auch als Bestimmung für das eigentliche Wirkliche oder auch für das Wollen. Schelling sagt: Wollen ist Ursein, das eigentliche Sein. Was aber ist Wollen? *Jedes Wollen* ist ein *Streben*, Begehren, aber umgekehrt nicht jedes Streben, Wünschen, Begehren ist ein Wollen.

Wir versuchen das jetzt zu fassen. Ich will trinken, ich möchte etwas zu trinken haben. Dieses Habenmögen ist ein Begehren, ich *empfinde* den Wunsch zu trinken. Aber ein solches Begehren zielt nicht auf unbedingte Erfüllung hin. Anders ist es, wenn ich sage; Ich *will* diesen Satz verstehen. Auch hier ist ein Streben, ein Hinziehen nach etwas, aber es ist ein Streben nach etwas Bestimmten, Vorgestellten. Hier ist das Gewollte schon im Willen mitgesetzt als das Bestimmende. Hier ist vorweg vorgestellt, was da angestrebt ist. Ich weiß um das, was ich will. Dazu gehört Denken, Überlegung. Beim Willen bin ich in eigentümlicher Weise dabei. *Ich* will, dieses Ich ist Mitbestimmungsgrund des Wollens. Wollen ist ein Verhalten, das aus mir selbst kommt. Ich selbst bestimme den Willen. Und dieses Selbst-dabei-bestimmende sein, heißt spontan, Spontaneität, nach Kant die Grundbestimmung des Willens, diese ist eine eigene Art der Kausalität.

Zum Wollen gehört also das Selbst des Menschen, das Denken, eine eigentümliche Art der Verursachung, ein Hinziehen und eine Art von Streben. Aber all das reicht nicht aus, um das zu fassen, was Nietzsche unter Wollen und Wille versteht, denn Nietzsche sagt: Wille ist seinem Wesen nach Wille zur Macht.

6. Stunde

Der von Nietzsche geprägte Begriff »Wille zur Macht« ist ein metaphysischer Begriff. Ihn zu denken, heißt metaphysisch denken. Man behandelt daher zweckmäßig die Bedeutung des Wortes »Metaphysik« und seine Geschichte, soweit sie dazugehört.

μετά- heißt soviel wie »nach«, von einem zum anderen (etwa in Metamorphose = Gestaltwechsel), was von einem zum anderen übergeht, was hinterher folgt.

φύσις heißt Natur im weitesten Sinne, φυσική ist die Wissenschaft von der Natur, von allem, was nicht vom Menschen geschaffen, an sich selbst wurde, der Gegensatz zu τεχνική. Erde und Gestirne gehören also ihrem Gebiet genau so an wie Pflanzen und

Tiere. Wie ersichtlich, ist diese Wesensbestimmung weiter als das, was wir heute unter Physik verstehen.

Mit der Bildung des Wortes Metaphysik hatte es nun folgende Bewandnis: Als ungefähr 100 v. Chr. die Schriften des Aristoteles – er hat sie freilich nicht selbst veröffentlicht – wieder entdeckt worden waren, teilte man diese nach den üblichen Disziplinen der seit Platons Schule schulmäßig betriebenen Philosophie ein: In λογική, das ist der Teil, der sich mit dem Denken und seinen Gesetzen befaßt, in φυσική und ἠθική, die Lehre von dem, was das menschliche Sein in Bezug auf seine Haltung bestimmt. Nun befinden sich unter seinen Schriften – dieser Philosoph hat ziemlich über alle Wissenschaften geschrieben – auch solche, die weder zur Logik noch zur Ethik gehörten und sich auch auf die φυσική nur insofern bezogen, als sie nicht von bestimmten Seienden, sondern vom Seienden überhaupt handelten. Sie wurden deshalb μετά – hinter seine Schriften über die φυσική eingereiht.

Diese zunächst rein buchtechnische Namensgebung wurde später Inhalt für ein bestimmtes Gedankengebiet, um so mehr, als die Gedanken, um die es sich hier handelt, metaphysisch sind im Sinne trans physica = über die Physik hinaus. Metaphysik wurde die Lehre von dem, was über das sichtbare Sein hinausgeht, die Lehre vom Übersinnlichen, genauer (nach Aristoteles) die Lehre vom Sein überhaupt. Wenn also über das Sein überhaupt, über das allgemeine Seiende nachgedacht wird, so ist dieses Denken metaphysisch.

Und um eine Frage nach dem Sein überhaupt handelt es sich für Nietzsche bei dem Problem: »Wille zur Macht«.

Denn: Sein ist für Nietzsche gleich Leben. (Aphorismus Nr. 582: »Das ›Sein‹ – wir haben keine andere Vorstellung davon als ›Leben‹.« –) Nicht ist ihm also Leben eine von den vielen Arten des Seins.

Leben wiederum ist Wirken, Wollen. Wille aber ist immer Wille zur Macht. Der Wille zur Macht ist also metaphysischer Grundbegriff des Nietzscheschen Denkens.

Da alles Denken seit 300 v. Chr. metaphysisch ist, wird dieses

metaphysische Wort Titel von Nietzsches letztem Werke, in dessen Inhalt es gleichfalls immer wieder auftaucht. Dieses Werk, das als Abschluß seiner Philosophie gedacht war, und an dem der Philosoph seit 1884 arbeitete, blieb freilich unvollendet. Die Nietzsche im Januar 1889 befallende Umnachtung verhinderte seine Fertigstellung. Nur eine große Anzahl von Aphorismen und einige recht allgemein gehaltene Pläne liegen vor. Diese Skizzen wurden beim Ordnen von Nietzsches Nachlaß von Peter Gast und Frau Förster-Nietzsche 1906 nach einem der vorliegenden Pläne zusammengefaßt und unter dem schon genannten Titel herausgegeben. Selbstverständlich konnte es nicht gelingen, die Gedanken des Verstorbenen ganz und gar in seinem Sinne durchzuführen. In welchem Falle war dies auch je möglich! Darum konnte es nicht ausbleiben, daß das Werk nicht das wurde, was sein Schöpfer damit beabsichtigt hatte, und daß es ein oft verkehrtes Bild der Nietzscheschen Gedankengänge gibt, das viel Mißverständnis und Verwirrung hervorrief. Z. B. wurde zeitlich weit auseinander Liegendes zusammengebracht in der irrigen Annahme, Nietzsches Denken hätte sich seit der Zeit des Zarathustra (1883) nicht mehr gewandelt. 1911 kam eine erweiterte, fast doppelt so starke Neuausgabe heraus, die an den Tatsachen freilich nur wenig änderte.

Wie bestimmt Nietzsche den Willen zur Macht als metaphysischen Grundbegriff?

Dies durchzudenken, heißt denken über das allgemeine Sein, und solches Denken birgt Schwierigkeiten in sich, die vollständig zu beheben schwerlich je gelingen wird. Denn:

Dieses Problem kann man nur so angehen, daß man vom Einzelnen auf's Allgemeine schließt, was z. B. auch die Methode der Naturwissenschaften ist, also indem man einzelne Seinsgebiete (etwa das Organische oder die Geschichte) erst einzeln betrachtet als Seiendes und dann durch Feststellung des Allen Gemeinsamen das allgemeine Sein festzulegen sucht.

In der Betrachtung des Seins der Einzelgebiete aber liegt schon die Schwierigkeit, abgesehen davon, dass man nie weiß, ob man

wirklich alle Seinsgebiete erfaßt hat, ist es doch so, daß durch die Betrachtung einzelner Seinsgebiete diese ja bereits von vornherein als seiende gesetzt sind.

Das Resultat ist durch diese Methode schon vorweggenommen. Eine Aussage über das allgemeine Sein ist möglich nur über die Betrachtung der einzelnen Seinsgebiete hin, um diese aber betrachten zu können muß man sie schon als seiend voraussetzen. Man weiß schon irgendwie, was Sein ist, sonst könnte man ihm, dem Sein, keine aus ihm selbst gewonnene Abstraktion zu Grunde legen.

Wie also ist dieser Titel zu verstehen?

Zunächst könnte man meinen, hier handele es sich um einen Willen, der noch ohnmächtig, sich nach Macht sehnt, der von seinem noch nicht erreichten Ziele träumt. Von da aus ist es freilich nur ein Schritt, ihn, den Willen zur Macht, als romantischen Begriff, als Träumerei aufzufassen. Diese Anschauung ist tatsächlich geäußert worden (von Ernst Jünger), doch ist sie irrig. Nietzsche meint damit etwas ganz anderes.

Wille zur Macht ist ein zusammengesetzter Titel. Vielleicht gewinnt man Zugang zu ihm, indem man den Sinn seiner beiden Bestandteile zu denken sucht. Was ist Wille? Was ist Macht?

Wille hat etwas mit begehren, wünschen zu tun, beim Willen jedoch wird das erstrebte Ziel bewußt vorgestellt, gesetzt. Der Wille ist weniger kausal bedingt im Sinne des Eingefügtseins[?]* in das Ursache-Wirkungsprinzip der Naturerscheinungen. Er hat seinen Grund einzig im Ich, das von sich aus, spontan will. Hier ist sein Zusammenhang mit der »Freiheit«.

Doch diese Erwägungen sind kaum letztlich entscheidend, und ähnlich verhält es sich bei den Bemühungen um eine Bestimmung von »Macht«. Man könnte versucht sein, Beispiele anzuführen. Solche sind zwar anfangs nützlich zur Illustration, aber sie können nie die Wesensbestimmung in ihrer vollen Allgemeinheit fassen. Mag man den Beispielen anhand von Tatsachen den Vor-

* [In der Abschrift des Protokolls: Angefertigtseins; vermutlich Verlesung oder Schreibfehler.]

rang einräumen gegenüber den Begriffsdefinitionen und deren Abstraktheit die Schuld an der Diskrepanz beider zumessen! Die Gegenseite hat mit dem Hegelzitat: »Um so schlimmer für die Tatsachen!« genau so viel Berechtigung.

Doch ein Beispiel selbst mag die Unzulänglichkeit der Beispiele aufzeigen. Vielleicht, daß der Begriff »Macht« durch eine Betrachtung historischer Beispiele an Klarheit gewinnen könnte, etwa durch das Studium der Literatur über einen Machtstaat. Gewiß, man wird dabei ungeheuer viel über Macht geschrieben finden, sie selbst jedoch als einen in bestimmter Weise vorausgesetzten Begriff. Und gerade über diesen sollte ja die Untersuchung Klarheit schaffen!

Es ist überhaupt wenig vorteilhaft, dem Verständnis des Begriffs »Wille zur Macht« durch eine Untersuchung seiner Wortbestandteile näher kommen zu wollen. Dazu ist er viel zu zentral für das Nietzschesche Denken. Besser wird es sein, ihn auf diese zentrale Bedeutung für seinen Schöpfer hin zu beleuchten. Wie alles Denken Nietzsches in diesem Begriff wurzelt, von ihm aus seinen Ausgang nimmt, kann gerade in seinem letzten Werke immer wieder nachgewiesen werden.

Der Wille zur Macht ist für Nietzsche das Wesen des Wirklichen selber, und alle Gebiete des Seins werden als Wille zur Macht und als nur das erklärt.

Einige Belege: Aus »Der Wille zur Macht« 1885:

»Der Wille zur Macht ist das letzte Faktum, zu dem wir hinunterkommen ... Unsre Triebe sind reduzierbar auf *den Willen zur Macht*.« Hier bedeutet wir = wir Menschen, wenn wir uns als Seiende in allen unseren Äußerungsformen (als Denkende, Empfindende, Handelnde, usw.) betrachten. Von Wichtigkeit ist hier ferner der Begriff des Triebes, der in Nietzsches Philosophie eine bedeutende Rolle spielt.

Doch nicht nur für den Menschen ist der »Wille zur Macht« Grundmotiv allen Handelns, schon für die niedrigste biologische Stufe wird er als das angesetzt: »Wille zur Macht« Nr. 702: »Das Protoplasma streckt seine Pseudopodien aus, um nach Etwas zu

suchen, was ihm widersteht, – nicht aus Hunger, sondern aus Willen zur Macht.« Nicht der Mangel führt zum Tun, sondern ein Drang, der eher im Überfluß begründet ist. Hunger und Ernährung sind Folgeerscheinungen dieses Willens zur Macht, nichts Ursprüngliches.

Ja, sogar für das Verhalten der unbelebten Natur ist der »Wille zur Macht« die letzte Erklärung, der gegenüber die anderen schon Ableitungen sind. Aphorismus 619: »Der siegreiche Begriff der ›Kraft‹, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm ein innerer Wille zugesprochen werden, welchen ich bezeichne als ›Willen zur Macht‹ ...«

In schärfster in ihrer Totalität nicht mehr zu übertreffender Formulierung findet sich der Wille zur Macht als Grund alles Wirklichen im letzten Aphorismus des sogenannten Werkes, Nr. 1067: »Diese Welt ist der Wille zur Macht – und Nichts außerdem.«

So fest steht das für Nietzsche, daß es gar nicht hypothetisch aufgefaßt werden soll, wenn man in Nr. 693 liest: »Wenn das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist ...« Für ihn ist es so.

Zum ersten Mal in dieser umfassenden Bedeutung findet sich dieser Begriff in »Also sprach Zarathustra« (1883). Das Kapitel »Von der Selbstüberwindung« enthält die Worte: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht.«

Diese Stelle zeigt als besonders bemerkenswert den Zusammenhang von »Wille zur Macht« mit dem Lebendigen, mit Befehlen- und Herrseinkönnen. In Bezug auf das Verständnis des zur Debatte stehenden Ausdrucks aber ist hier ein Fingerzeig gegeben dafür, daß erst das Verständnis dieses Zentralbegriffes der Nietzscheschen Philosophie eine Deutung seiner Einzelkomponenten ermöglichen wird.

Von dem so gewonnenen Standpunkt aus werden sich dann auch die Beziehungen zwischen der Wahrheit und dem Willen zur Macht ergeben.

7. Stunde

Wir gingen aus von Nietzsches Bestimmung der Wirklichkeit des Wirklichen als Wille zur Macht. Wille zur Macht ist ein zusammengesetzter Begriff. Wir versuchten ihn dadurch aufzuhellen, daß wir uns nach der Bedeutung der einzelnen Bestandteile fragten.

Was ist Wille? Wir haben auf Grund der Selbstbeobachtung eine gewisse Vorstellung davon. So würde also seine Untersuchung in das Gebiet der Psychologie fallen und Nietzsches Bestimmung der Wirklichkeit als Wille zur Macht rein psychologisch sein. Die Psychologie ist eine eigene Disziplin. Nietzsche verstand sie metaphysisch als »Morphologie und Entwicklungsgeschichte des Willens zur Macht«. Er denkt also die Psychologie vom Willen zur Macht her, und nicht umgekehrt.

Wir untersuchten nun, was Macht ist. Macht weist nicht so eindeutig in den Bereich der Psychologie. Man könnte hier nach der Erfahrung untersuchen; z. B. spricht man bei Staaten von Mächten; aber das führt nicht weit. Man könnte vom Wort ausgehen, wodurch man seine Bedeutung verdeutlichen könnte, ohne aber das eigentliche Wesen zu fassen. Macht kommt von mögen, was doppeldeutig ist. Einerseits kann es den Sinn haben von können, andererseits den von mögen, vorziehen. Aber auch dies führt nicht weit.

Auch wenn Nietzsche nur Wille oder Macht sagt, so meint er immer Wille zur Macht.

Wille zur Macht ist die einheitliche Bestimmung der Wirklichkeit des Wirklichen. Dieses Denken bereitet sich im Zarathustra vor. Dort heißt es in dem Abschnitt von der Selbstüberwindung: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht.« Lebendiges und Wille zur Macht gehören also zusammen. Und in dem gleichen Absatz fährt Nietzsche fort: »Und dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: ›Siehe«, sprach es, ›ich bin das, was sich immer selber überwinden muß.«

Da aber das Leben = Wirklichkeit des Wirklichen und dies = Wille zur Macht ist, so ist Wille zur Macht = Selbstüberwindung.

Wir fragten uns nun, was Selbstüberwindung ist und wo es sie gibt. Z. B. in der Ethik der Askese oder in der Moral. Selbstüberwindung ist aber bei Nietzsche ein metaphysischer Begriff, und somit etwas ganz anderes.

»Wo Opferung und Dienste und Liebesblicke sind: auch da ist Wille, Herr zu sein.« Also ist Selbstüberwindung nicht einfach das Unterdrücken eines Wunsches, nichts Negatives, Asketisches, nicht bloßes Niederhalten, sondern das nach-oben-Kommen. Es ist genannt mit dem Willen, Herr zu sein.

Der Begriff der Selbstüberwindung ist also zweideutig. Auch in Nietzsches Willen zur Macht ist eine eigentümliche Zweiseitigkeit: das nach-oben-Kommen und das oben-Bleiben. Bei Nietzsche steht an erster Stelle das nach-oben-Kommen, das Herr-sein-Können, das Befehlen-Können.

Was ist aber ein Befehl? Es ist die unbedingte Forderung des Vollzugs einer Handlung. Das Unbedingte ist aber nicht schlechthin unbedingt, das Bedingende liegt in der Gesetzgebung des Befehls selbst.

Man braucht aber nicht nur anderen, man kann auch sich selbst befehlen.

Bei Nietzsche ist nirgends eine einzelne Bestimmung. Das deutet stets darauf hin, daß Nietzsches Wille zur Macht zwar einheitlich, aber nicht einfach ist.

Da Macht aber nur als Wille zur Macht existiert, so liegt es im Wesen der Macht, sich selbst ständig zu übersteigen. Wenn sie stehen bleibt, sinkt sie bereits. Es gehört zu ihr, immer über ihre augenblickliche Machtstufe hinauszugehen, sich ständig selbst zu übermächtigen.

Damit versteht man, was Nietzsche mit Selbstüberwindung und Herr-werden meint: das über-sich-selbst-Heraus-Kommen. Der Gegensatz zum Willen zur Macht ist nicht der Besitz der Macht, sondern die Ohnmacht.

Wille zur Macht darf aber nicht in seine einzelnen Begriffe zerlegt werden, da Macht nur Macht als Wille zu mehr-Macht ist. Das bedeutet ein Überschreiten der jeweiligen Machtstufe, dabei

muß aber die untere Machtstufe erhalten werden. Nietzsche legt also Erhaltung und Übersteigerung zu Grunde.

Die Frage nach dem Ziel des Willens zur Macht ist überflüssig, denn er will nur sich selbst. Es ist ein Handeln um das Handeln willen. Jedes andere Ziel ist nur Schein. Es gibt nichts, was für den Willen zur Macht bestimmend sein könnte, außer er selbst.

Nietzsche sagt Nr. 1067 im »Willen zur Macht«: *»Diese Welt ist Wille zur Macht – und Nichts außerdem.«*

Die Angst, ein Ziel zu verfehlen, gibt es also nicht. Die einzige Möglichkeit des Schreckens ist: nicht mehr wollen zu können. Nietzsche sagt in »Zur Genealogie der Moral« III: »Eher will er noch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen.« Lieber die Verwüstung, denn sie gibt noch die Möglichkeit des Befehlens; des Mehr-Machens, des sich-Übersteigens und ist daher Wirklichkeit. Was gewollt wird, ist sekundär, vorübergehend. Nur daß gewollt wird, das ist das einzig Gewollte.

Wir fragten uns nun, ob die Wirklichkeit Wille zur Macht ist. Wie wir sahen, legt das zwei Grundelemente zu Grunde, Machtsteigerung und Machterhaltung. Um beides zu haben, müssen die entsprechenden Bedingungen da sein.

Machtsteigerung ist nur möglich, wenn noch etwas über der jeweiligen Machtstufe erreichbar ist; Machterhaltung nur durch die Sicherung des Eroberten.

Diese sind die Bedingungen und Gesichtspunkte des Willens zur Macht. Diese Bedingungen nennt Nietzsche die Werte. Werte sind also die vom Willen zur Macht und für ihn selbst gesetzten Bedingungen. Dieses Werten und Schätzen gehört zum Willen zur Macht.

Schätzen ist 1. ein Vorziehen gegenüber einem anderen. Das ist die Bedingung der Machtsteigerung. 2. ist es ein Berechnen, das ist: ein Setzen der Bedingungen für die Machtbewahrung.

Das höher Geschätzte ist die Machtsteigerung. Nietzsche sagt im Zarathustra: »Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als das Leben selber.« Es kommt also nicht darauf an, daß Leben ist, sondern daß Leben geschaffen wird.

Da die Wirklichkeit des Wirklichen Wille zur Macht ist, dieser Wille aber ein schätzender Wille ist, so ist Nietzsches metaphysisches Denken ein Denken in Werten, und nur echtes Denken in Werten ist Philosophie. Aller früheren Philosophie gegenüber stellt es aber ein Umwerten aller Werte dar, denn diese Werte sind nicht aus sich selbst Werte, sondern haben ihren Wert erst vom Willen zur Macht, der selbst an nichts mehr zu messen ist.

Nietzsche bezeichnet seine Philosophie als umgekehrten Platonismus. Unter Platonismus versteht er: das Sinnliche nicht für das Wirkliche halten. Aber gerade das Sinnliche ist für Nietzsche das Wirkliche, dessen Wirklichkeit, das Leben, Wille zur Macht ist. Dadurch ist das Übersinnliche nicht ausgeschaltet, aber der Intellekt ist nur eine Bedingung des Willens zur Macht, und zwar unter den Bedingungen, die Nietzsche als Wahrheit bezeichnet.

Nietzsche sagt: Das Sein des Seienden ist das Werden. Werden ist hier nichts Unbestimmtes, sondern die Übermächtigung. Werden ist der ständige Wechsel der Machtverhältnisse. Alles Wirkliche ist als Wirkliches ständig im Fließen.

Wir gingen nun zu Nietzsches Wort zurück: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das *Leben* entscheidet zuletzt.«

Nietzsche legt hier die Definition der Wahrheit, wie sie seit Aristoteles üblich ist, zu Grunde: die Übereinstimmung des Denkens oder der Aussage mit dem Sachverhalt.

Dieser Hörsaal ist beleuchtet. Diese Aussage ist gegenwärtig richtig, da sie mit dem Gegenstand übereinstimmt. In einigen Stunden ist der Hörsaal dunkel und unsere Aussage unwahr. Die Wirklichkeit des Wirklichen ist also nicht das Gegenständliche, sondern das Werden. Die Übereinstimmung mit dem Gegenstand ist also keine Wirklichkeit. Die Wahrheit, die Gegenstände erfaßt und feststellt, d. h. das Werden still stellt, ist also unwahr, sie ist ein Irrtum, den wir aber brauchen, um leben zu können. Also ist die Wahrheit zur Erhaltung da. Das Seiende ist das Feste, das Beständige, aber eben darum nicht das Wirkliche, sondern eine Art des

Scheins. Wahrheit ist der Wert, der die Erhaltung des Beständigen sichert.

Eine Art des Scheins ist die Kunst. Sie dient nicht der Erhaltung, sondern der Steigerung der Macht. Sie entwirft die Möglichkeiten für den Willen zur Macht. Unter Kunst versteht Nietzsche auch alle Organisation, z. B. das preußische Offizierkorps oder den Jesuitenorden: alle Möglichkeiten der Machtsteigerung.

Da die Erhaltung der Macht aber nur Dienerin ihrer Steigerung ist, so kommt Nietzsche zu dem Schluß: »Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit«.

8. Stunde

Unsere Betrachtung der zwei Aussprüche Heraklits und Nietzsches, die wir Lotzes »Ideenwelt« voranzustellen für gut befanden, ist im Wesentlichen abgeschlossen. Wir vermessen uns nicht, nun einen vollen Einblick in die Gedankenwelt beider Philosophen gewonnen zu haben, weder der Breite noch der Tiefe nach. Aber wir haben uns geübt in der schrittweisen Aneignung des betreffenden Gedankengutes.

Doch unsere Erfassung beider Gedanken wäre unvollständig, würden wir es bei isolierter Betrachtungsweise bewenden lassen. Ihr endgültiger Abschluß kann nur gefunden werden und über ein Zueinander in Beziehung gesetzt werden, denn ihr gegenseitiger Bezug ist kein willkürlicher, vielmehr besteht ein Zusammenhang zwischen ihnen, der an ein Grundproblem rührt.

Der Spruch Heraklits handelt vom Vernehmen des Seienden, wie es ist, der Nietzschesche von der Wahrheit. Zwei verschiedene Ausgangspunkte, aber ihre Entwicklung führt zueinander, ineinander über. Im Vernehmen des Seienden, wie es ist, ist der Begriff der Wahrheit gesetzt, auch wenn es der griechische Philosoph nicht ausspricht. Nietzsche geht von der Wahrheit aus, sieht sich gezwungen, diese zum Leben in Beziehung zu setzen und gelangt so zum Sein, denn Sein ist ihm Verallgemeinerung des Begriffs Leben.

Die Grundfrage der Philosophie: »Was ist das Seiende als Seiendes« schließt in sich die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, bedarf, um beantwortet werden zu können, der Aussage, was Wahrheit ist.

Wir hatten gesehen: Das Denken der Frage ist ein Denken eigener Art. Es ist nicht möglich, auf empirischem Wege zu Resultaten zu gelangen, denn man ist schon in der Wahrheit über das Sein, allem Denken liegt schon Wahrheit zu Grunde. Oft wird diese Tatsache übersehen, oder zumindest verschleiert dadurch, daß wir – »die Wahrheit suchen«, wo wir doch um ihr Wesen noch nicht wissen. Oder doch? Alle Stellungnahmen sind in bestimmtem Sinne wissend, weil sie alle sich in bestimmten Denkbahnen bewegen.

Auch Nietzsche ist dem nicht entgangen, auch bei ihm ist die Entscheidung des Wesens der Wahrheit schon vorausgesetzt. Wahrheit ist eben eine Art von Irrtum, eine Art von Unwahrheit, eine Verkehrung der Wahrheit. Aber diese Verkehrung erfolgt an einem schon vorausgesetzten Bestand, von dem angenommen wird, jeder wisse, was er sei. Hier ist streng genommen die Umwertung aller Werte nicht vollzogen, hier bleibt Nietzsche der Tradition verhaftet.

Was ist Wahrheit? Wenden wir uns an die schon öfters genannte Definition: »Wahrheit ist die Übereinstimmung der Aussage mit der Wirklichkeit«. Das erste Mal findet sich diese Wesensbestimmung bei Thomas von Aquin zitiert und zwar – selbstverständlich lateinisch – in folgender Fassung: »Veritas est adaequatio rei et intellectus«. Der Satz selbst stammt wohl aus dem 10. Jahrhundert. Doch wir gingen fehl, würden wir ihn uns aus dem Geist der Scholastik entsprungen denken. Die Scholastiker – der Name stammt von schola = die Schule, weil diese Wissenschaft in Schulen, Ordens- und Domschulen, später Universitäten gelehrt wurde – die Scholastiker also sahen ihre Aufgabe darin, die Lehre der Kirche darzustellen und zu erläutern. Dabei handelte es sich keineswegs um die Erforschung der Wahrheit, sondern auch die Wahrheit wurde nichts weiter als erläutert und dargestellt; sie

zu erforschen war kein Anlaß vorhanden, denn die Bibel war ja Offenbarung und solche die Wahrheit enthaltend. Jeder Disput hierüber hätte als Ketzerei und Häresie gelten müssen. Ja selbst die Deutung war in ihrer Art vorgeschrieben: Sie war Auslegung unter Rückgang auf frühere Auslegung, auf die Kirchenväter, die die Tradition der Kirche weitergaben, und, natürlich, auf die Heilige Schrift. Bibel und Tradition sind ja bis heute die Grundlagen der katholischen Kirche. Daher sind die Schriften der Scholastiker voll Zitaten früherer Autoritäten, wie überhaupt ihre Argumentation hauptsächlich im Heranziehen geeigneter Autoritäten besteht.

Solchem Denkbereich – das sehen wir jetzt – kann die obige Definition nicht ihre Entstehung verdanken. Ihr Geist ist Geist des Altertums, genauer: aristotelischer Geist. Tatsächlich findet man bei diesem Denker ähnliches schon ausgesprochen.

Diese Überlegung ist von Bedeutung, wenn auch vorwiegend historischer, denn diese Wesensbestimmung der Wahrheit wurde zeitweilig tatsächlich als »finsteres Mittelalter« angesehen und entsprechend gewertet, d. h.: verachtet. Die Berechtigung hierzu leitete man vom Kritizismus her und zwar aus folgendem Grunde:

Die Übereinstimmung von intellectus und res, dem Ding, ist zu erkennen nur möglich, wenn wir das Ding, wie es ist, wirklich erkennen können. Dies aber wird seit Kant mit viel Berechtigung bezweifelt, da Gegenstand unserer Erkenntnis nur unsere Empfindungen von den Dingen, nie die Dinge selbst »an sich« sein können.

Aber Kant selbst hat sich die Frage nach einer neuen Definition der Wahrheit, die damit neu aufgeworfen war, geschenkt. In der »Kritik der reinen Vernunft« (Erste Auflage S. 58, zweite Auflage S. 82) findet sich der Satz: »Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt«.

Unser Lösungsversuch will aber überhaupt nicht auf Kant fußen, dazu gehört die Fähigkeit, sich in das Denken vor gut 150

Jahren zurückversetzen zu können, und das ist nicht so leicht, denn unser heutiges Denken ist ein anderes. Die Wirksamkeit des »Kategorischen Imperativs« gerade in unserer Zeit ist dagegen kein stichhaltiger Einwand. Auch wenn Millionen heute »so handeln, daß die Maxime ihres Willens jederzeit Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte« und wenn auch fernerhin in Zukunft Millionen nach dieser Motivierung der Pflicht jenseits von Lohn und Strafe handeln werden, die solcher soldatischen Haltung zu Grunde liegenden Gedankengänge sind mehr und mehr in den Hintergrund getreten. Bewußt ist Kants Leitgedanke wohl nur im friderizianischen Offizier und in den Freiheitskriegen zu geschichtlicher Wirksamkeit gekommen.

Uns wollen wir die gestellte Aufgabe dadurch erleichtern, daß wir von einem Beispiel ausgehen:

In unserer augenblicklichen Umgangssprache finden wir erschreckend oft das Wort »bestimmt« gebraucht. Für jede einen Sachverhalt bekräftigende Antwort wird dieses Modewort gewählt. Bedenken wir nun, daß »bestimmt« »es ist wahr« heißt, so erkennen wir hier, in der Sprache, daß Wahrheit in bestimmter Weise bestimmt ist. Das Wahre ist so, wie es ist. Aber in diesem scheinbar so klaren Verhalt stecken wieder Schwierigkeiten.

Wieder ein Beispiel: Dieses 2RM-Stück ist rund. Die Aussage ist mit dem Tatbestand übereinstimmend, ist *adaequatio rei et intellectus*. Heißt das Gleichheit zwischen Gegenstand und Aussage? Nein! Das 2RM-Stück ist rund, die Aussage offenbar nicht. Wir sind uns sofort klar, daß unsere Untersuchung des Nachdenkens über die Bedeutung der Gleichheit bedarf, dann erst läßt sich die Beziehung zwischen Aussage und Ding angeben.

Im täglichen Leben wird »gleich« oft mit »der-, die-, dasselbe« verwechselt, und das Umgekehrte ist genau so häufig. »Es ist derselbe Wagen (wie unserer), der uns entgegenkommt!« »Wollen Sie denselben Wagen kaufen, den Sie bisher fuhren?« Hier muß es offenbar nicht »derselbe«, sondern der »gleiche« heißen. Doch was ist der Unterschied zwischen beiden Beziehungen? Dasselbe ist stets eins, zur Gleichheit gehören mindestens zwei Dinge,

die untereinander gleich sind. Warum dann diese dauernde Verwechslung beider Ausdrücke? Daran liegt es: Wir meinen nicht dasselbe Ding selbst, sondern denselben Typus, in unserem Beispiel also nicht denselben Wagen, sondern denselben Wagentyp, τύπος – davon ist dieses Fremdwort hergeleitet – heißt das Muster, die Prägung, also so viel wie εἶδος. Gleichheit besteht also unter mehreren Dingen dann, wann sie selbiges Gepräge besitzen, demselben Typ angehören.

Wenden wir die so gewonnene Erkenntnis nun auf die Wesensbestimmung der Wahrheit an, so ist dieses ihr Ergebnis: Wahrheit ist dann, wenn Gegenstand und Aussage übereinkommen in einem und demselben.

9. Stunde

Die bisher herangezogene Wesensbestimmung der Wahrheit, nämlich, daß sie Übereinstimmung von Gegenstand und Aussage sei, ist zwar die uns Heutigen am meisten geläufige, jedoch sie ist nicht die einzige, ja nicht einmal die ursprüngliche, wiewohl sie, wie wir sahen, bis auf Aristoteles zurückgeht. Dem griechischen Denken vor Aristoteles und Platon war diese Betrachtungsweise fremd. Ihr Wort für die Wahrheit ist ἀλήθεια, das heißt Unverborgenheit.

Verdeutlichen wir uns den Unterschied beider Gesichtspunkte!

Angleichung der Aussage an den Tatbestand verlangt vom Ausgesagten, daß es sich nach dem Tatbestand richte, daß es Gerichtetheit auf den Tatbestand hin gewinne. Diese Gerichtetheit der Aussage ist ihre Richtigkeit, ganz wörtlich genommen. Man findet in der Tat zuweilen nicht nur adaequatio, sondern auch rectitudo für die Beziehung, die zwischen Aussage und Tatbestand besteht, gebraucht. Indem nun die Wahrheit anhängig ist von der Aussage, bezogen auf die Eigenschaften der Aussage, ist ihr Wesensort der Wesensort der Aussage, die Erkenntnis.

Nicht so bei den Griechen vor Platon und Aristoteles. Zwar bringen auch sie Wahrheit und Erkenntnis in einen Zusammenhang, doch nicht in der eben aufgewiesenen Weise. Ihnen ist Wahrheit ἀλήθεια = Unverborgenheit. »Un-« eine Verneinung, sogar eine negatio privationis, aber hier als großer Vorzug. Indem das Verborgene nicht mehr verborgen bleibt, aufgedeckt, offenbar wird, zeigt die Wahrheit den Charakter der Offenbarung. Offenbarung aber ist keine Frucht der Erkenntnis und somit nicht gleichen Wesensursprungs mit dieser. Das Verborgene gleichwie das Unverborgene, das Offenbare sind beheimatet im Sein.

Ist auch uns dieser Wahrheitsbegriff geläufig? Etwa wenn wir von falschem Golde sprechen? Man könnte es auf den ersten Blick vermuten, aber es ist nicht so.

Falsches Gold ist unechtes Gold. Unecht aber ist es, weil es dem Wesen, auf das es Anspruch erhebt, nämlich Gold zu sein, nicht gerecht wird, während das Echte das Wesensgerechte darstellt, das sich nach dem Wesen richtet. Falsch ist also falsches Gold letztlich deshalb, weil die Aussage, es sei Gold, keine Richtigkeit aufweist. Zwar haben wir hier offenbar nicht in oben aufgeführtem frühgriechischem Sinne gedacht, doch wäre es voreilig, nun für unser Denken nur den Wahrheitsbegriff gültig zu erklären, der sich in der Erkenntnis gründet. Vielleicht ist auch dieser doch noch irgendwie letztlich beheimatet im Sein.

Doch die Begriffe Gleichheit und Selbigkeit, die wir als so bedeutsam für unsere heutige Wahrheitsauffassung erfahren, erheischen noch gründlichere Behandlung.

»Gleichheit besteht unter mehreren Dingen dann, wenn sie übereinkommen in einem selben«. Diese Bestimmung der Gleichheit wollen wir jetzt auf einige Konsequenzen hin untersuchen.

1. Satz: Es gibt nicht und nie zwei schlechthin gleiche Dinge. Beweis: Wären zwei Dinge völlig gleich, so hätten sie nur selbe Eigenschaften (also auch gleichen Ort in Raum und Zeit). Dann aber gäbe es keine Möglichkeit, sie zu unterscheiden, sie wären identisch. Leibniz hat diesen Gedanken als Prinzip der Identität dessen, was sich nicht mehr unterscheiden läßt, Ausdruck verliehen.

2. Satz: Die Umkehrung dieser Folgerung gilt ebenfalls: Es gibt nicht und nie zwei schlechthin verschiedene Dinge. Beweis: Wären sie, die Dinge, völlig verschieden, so dürften sie keine einzige selbe Eigenschaft haben. Das ist aber unmöglich, denn auch das Verschiedenste stimmt darin überein, daß es etwas ist.

Diese beiden Sätze zeigen das schon öfters Dargelegte, daß Gleichheit nichts Ursprüngliches, sondern hergeleitet von der Selbigkeit ist, besonders klar.

Große Bedeutung hat das eben Gedachte in seiner Anwendung auf das so genannte Ururteil, das gewöhnlich so ausgesprochen wird: A gleich A. Diese Aussage ist als Formel des Identitätsgesetzes zweifellos falsch. Gleichheit besteht nur zwischen mindestens zwei Dingen, zwischen denen stets noch eine gewisse Verschiedenheit herrscht. Beides trifft beim Ururteil nicht zu. A ist A muß es heißen. Auf den ersten Blick eine leere Aussage, aber es scheint bloß so, denn indem wir uns verdeutlichen, was »A ist A« heißt, stoßen wir auf ein wichtiges Problem. »A ist A« heißt soviel wie: »A ist, was es ist«, »A ist das, was sein Wesen ist«. Und da stehen wir plötzlich vor der Frage nach dem Wesen der Dinge, nach dem, auf Grund dessen jedes Ding es selbst ist, was das Wesentliche an ihm ausmacht im Gegensatz zum Unwesentlichen. Der erste, der hier die Lösung fand, die unser ganzes neuzeitliches Denken beeinflusst, ja sogar erst gegründet hat, war René Descartes. Die betreffenden Gedankengänge finden wir in seinem mit »Meditationes de prima philosophia« überschriebenen Werke – 1641 – in der II. Meditation. (»Prima philosophia« = erste Philosophie, diese Bezeichnung findet sich schon im Altertum. Gemeint ist damit nicht eine zeitliche Festlegung, noch eine Reihenfolge im Studium dieser Wissenschaft, vielmehr bedeutet »Prima philosophia« die Philosophie in erster Linie, Philosophie über das Sein als Seiendes (ens qua ens); man könnte sogar sagen: eigentliche Philosophie, wenn man *σόφος* mit »Geschmack für das Wesentliche haben« übersetzt und Philosophie somit als Vorliebe für das Wesenhafte festsetzt. Dem gegenüber ist Gegenstand der »zweiten Philosophie« – auch die gibt es – die Betrachtung der einzelnen Seinsgebiete.)

Descartes geht von den Dingen aus, die nach der geläufigen Meinung unter allen am deutlichsten erfaßt werden, den Körpern im besonderen. Er wählt als Beispiel ein Stück frisches Wachs.

Dies besitzt bestimmten Geschmack, Geruch, bestimmte Form und Härte und ein genau angebbares Volumen. Alles ist an ihm anwesend, was gefordert zu werden scheint, damit irgend ein Körper möglichst deutlich erkannt werden kann. Aber alle diese Eigenschaften erleiden tiefgehendste Umwandlungen, wird das Wachs ans Feuer gebracht. Geschmack, Geruch und Härte verschwinden, Form und Ausdehnung ändern sich. Und trotzdem: zurück bleibt dasselbe Wachs. Zum Wesen des Wachses gehört also alles dieses, was im Betracht der Sinne liegt, nicht. Alles das sinnliche Wahrnehmbare ist nur die stets veränderungsfähige Weise, in welcher sich der Wesensträger darstellt. Was bleibt dann noch übrig? Ein Ausgedehntes, Biegsames, Veränderliches. »Kann dies, wenn schon nicht durch die Sinne, so doch durch die Einbildungskraft begriffen werden?«, fragt sich Descartes nun, und auch hier muß er mit »Nein« antworten, denn die Einbildungskraft kann sich nur eine endliche Anzahl Veränderungen dieses Ausgedehnten, Biegsamen, Veränderlichen vorstellen, möglich aber sind unendlich viele. »Es bleibt also nur dies« – das ist der Schluß des Descartes – »einzugestehen, daß ich das, was das Wachs sei, als Seiendes selbst, nicht in der Weise der Einbildungskraft ausmache, sondern einzig nur im Verstand fasse.« Dieses Erfassen als eine Einsichtnahme des Denkens ist weder sinnliche Wahrnehmung noch Einbildung. So ist es immer, und der Unterschied der Erkenntnis ruht einzig darin, ob sie verworren ist, also ob sie sich für Sehen, Schmecken, Fühlen hält, oder ob sie um die Art ihrer Einsichtnahme bewußt weiß.

Diese Form der Erkenntnis aber, unzugänglich der sinnbedingten Empfindung und hinausgehend auch über die weiteste Einbildungskraft, nur vom Verstande begriffen, dies ist die Mathematik. Nur in der Mathematik wird das unübersehbar Vielfältige in einem Gesetz erfaßt und somit das Wesentliche klargestellt. Nur in ihr tritt die Grundlage der sich in steter Wandlung befind-

lichen Erscheinungen, nämlich das Gesetz dieses Fließens, zu Tage. Sie nur gestattet, das Wesentliche durch Vorausberechnung als das Bleibende aus dem Ablauf der Zeit herauszuheben. Ja, das so durch Vorausberechnung gewonnene Bleibende ist das einzig Bleibende und damit Wesentliche der Dinge und die eigentliche Wirklichkeit. Dies ist die Richtung unseres neuen Denkens seit Descartes, und immer neue Gültigkeitsbereiche erschließen sich ihm. Erst das Berechenbare ist in der Physik das Wirkliche, und wo die mathematische Methode fehlt, da ist sie zum Stillstand verurteilt. Nur in dem Maße, in dem sich die Beobachtungen genau an den Dingen berechnen lassen, ist die Wissenschaft fertig, wo noch nur gesehen, nur gehört, nur gefühlt wird – wie in der Biologie –, dort ist noch Unfertigkeit. Denn das Wesen aller Dinge ruht in ihrer mathematischen Fassung, ist ihre Mathematik, nichts außerdem; und sollte auch darüber alles, was wir bisher Welt nannten, verschwinden.

10. Stunde

Das bisherige Denken hat sich immer in einem bestimmten Begriff der Wahrheit bewegt. Dieser Satz von dem Wesen der Wahrheit lautet: »Wahrheit ist die Angleichung der Aussage an die Sache!« Wir wollten den Wesensbegriff der Wahrheit einmal nicht voraussetzen, sondern über ihn nachdenken. Dabei fanden wir: Wahrheit in der Fassung als Angleichung von etwas an etwas führt zu der Frage, was ist Gleichheit? Gleichheit besteht in dem Übereinkommen des Verschiedenen in einem Selbigen. Das Wesen der Gleichheit beruht also in der Selbigkeit.

Für die Selbigkeit, die Identität, besteht die Formel: A ist A; d. h. A ist das, was es ist; es ist »dasselbe«, »es selbst«, und zwar auf Grund seines Wesens. So kamen wir zu der Frage: *Worin besteht das Wesen eines Seienden?*

Um mehr über das Wesentliche des Wesens zu erfahren, lasen wir eine Abhandlung aus den »Meditationes de prima philoso-

phia« von Descartes und fanden hier folgende Gedanken über das Wesen des Seienden an dem Beispiel des Wachses ausgedrückt:

Das Wesen des Seienden ist zwar das Bleibende, aber dieses Bleibende besteht aus einem ausgedehnten, veränderlichen Etwas. Wesentlich ist weder seine Form, noch seine Größe, sondern nur die Gesetzlichkeit der möglichen Abwandlungen innerhalb dieses Bereiches des Ausgedehnten. Und dieses Wesen erfassen wir nicht mit den Sinnen, nicht mit der Einbildungskraft, sondern nur mit dem mathematisch-physikalischen Denken, mit dem Verstand.

Nach Descartes ist das Wahre zwar ein richtiger Gegenstand, es bleibt aber die Frage, ob in dieser mathematisch-physikalisch gewonnenen Gegenständlichkeit das Wesen dieses Dinges, genannt Wachs, wirklich beruht.

Es hat sich am Beispiel der Kreide ergeben, daß wir das Ding offenbar nach verschiedenen Hinsichten auffassen können, und es blieb dabei unentschieden, wie es mit diesen Hinsichten steht. Liegt es an uns oder an dem Ding selbst, daß diese Hinsichten verschieden sind?

Nehmen wir ein anderes Beispiel: *die Sonne*. Was ist an ihr wesentlich? ... der Sonnenball? Er geht im Osten auf, im Westen unter; die Astronomen werden uns sagen, daß dieser Ball ja gar nicht auf- und untergeht; er ist gar nicht das Wesentliche an der Sonne ... Sind es ihre Strahlen, die ihr Wesen ausmachen? ... Wir sehen: auch hier viele Hinsichten der Auffassung, von dem, was wir Sonne nennen.

Wir dürfen also nicht vorschnell urteilen, wie alle diese Hinsichten aufeinander beziehbar sind. So dürfen wir auch nicht *zu schnell urteilen, was die Wahrheit als Richtigkeit*, oder die Wahrheit als Angleichung der Aussage an das Ding *in ihrem Wesen eigentlich ist*.

Kehren wir also wieder zu dem Satz zurück: »Wahrheit ist Angleichung der Aussage an die Sache«.

Das Zeichen der Aussage sei das Dreieck: Δ

Das Zeichen der Sache sei das Quadrat: $\square$

Die Aussage heiße wieder: »Das Geldstück ist rund«. Die Sache sei: »das runde Geldstück«.

Was ist hier Angleichung der Aussage an das Ding? *Worin kommen die Aussage* (Das Geldstück ist rund) *und die Sache* (das runde Geldstück) berein, *damit eine Angleichung* und damit eine Richtigkeit *für die Aussage möglich ist*?

Wie gehen wir hier am besten vor, um dies aufzuhellen? Wenn wir Aussage und Ding miteinander in Übereinstimmung bringen wollen, dann ist es natürlich, erst einmal zu untersuchen:

1. Was ist die Aussage?
2. Was ist das Ding?
3. und dann erst zu fragen: Wie kommen beide überein?

Δ ? □

Was ist also die Aussage?

Wir stellen fest: die Aussage gehört zum Sagen; das Sagen gehört zur Sprache.

Die Aussage als Satz ist ein Sprachgebilde: ... das Geldstück ist rund ...

Ein solches Sprachgebilde besteht aus Wörtern, die Wörter selber aus Buchstaben. Mit dem Bau eines solchen Sprachgebildes beschäftigt sich die Grammatik. *Grammatik* = Lehre von der Sprache.

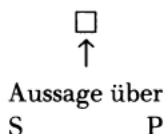
Γράμμα kommt von Griechisch: Gramma = Buchstabe. Sie hat also den Namen nach den Zeichen von der Schrift und Sprache. Grammatik als Lehre vom Bau der Sprache fängt demnach an mit den Buchstaben, den sogenannten Elementen der Sprache (vgl. Chemie). Wollen wir mit Hilfe dieser Grammatik versuchen, einen Dichter zu verstehen; wie steht es da mit der Lehre vom Bau der Sprache? Sie versagt; denn sie geht von ganz anderen Gesichtspunkten aus, als eigentlich die Erforschung des Wesens der Sprache, die Sprache selbst, verlangt.

Trotzdem ist diese Sprachlehre seit der Zeit der Griechen unserer Sprache zu Grunde gelegt, und damit hängt es zusammen, daß wir vom Wesen der Sprache so wenig wissen; denn wir fragen von vornherein gar nicht danach.

Es steht also fest, daß die Aussage: das Geldstück ist rund ... ein Satz und damit ein sprachliches Gebilde ist. Wir wollen aber, soweit es möglich ist, von der Grammatik absehen.

Verdeutlichen wir uns die Aussage genauer: Wir können sie aussprechen, niederschreiben, vor uns hersagen, es ist immer die Aussage. Was können wir von dieser Aussage sagen? Sie drückt eine bestimmte Vorstellung vom Geldstück aus, sie sagt über etwas aus und weist das, worüber sie aussagt, vor, läßt es erscheinen.

1. *Aussagen als »Aussage über etwas«* ist also eine *Vorweisung*. In diesem Falle weist die Aussage vor, was das Ding = Geldstück ist, nämlich »rund«. Wie bringt die Aussage dies fertig? Die Aussage über das runde Ding als Geldstück hat ein Subjekt und Prädikat in sich; sie ist als diese »Aussage über« zugleich Aussage des Prädikats vom Subjekt.



2. Wir nennen diesen zweiten Charakter der Aussage *Prädikation*. Die Aussage ist »Aussage über den Gegenstand« aber so, daß diese »Aussage über« in sich gegliedert ist in diese Subjekt-Objekt-Beziehung. Indem von einem Subjekt ein Prädikat ausgesagt wird, wird über den Gegenstand etwas »ausgesagt«, etwas »vorgewiesen«. Wir haben also eine *doppelte Bestimmung* der Aussage: Die Aussage über das Sein als »Vorweisung«, als »Aussage über« ist zugleich Aussage »von«, Prädikation, d. h. Aussage des Prädikats vom Subjekt. Diese Aussage als »Aussage über den Gegenstand« in Form der Aussage des Prädikats vom Subjekt ist nun Aussage in einem dritten Sinn:

3. Die Aussage vom dem, »der sagt«, also Aussage im Sinne der Kundgabe, der *Mitteilung*. Was heißt Mitteilung? Man »teilt mit«, man läßt die andern teilhaben an demselben. Mitteilen = Etwas miteinander teilen, wobei das Etwas unzerteilt, dasselbe bleibt. Nehmen wir nun aber an, es macht jemand eine Aussage

für sich, er »sagt sich« etwas. Ist das keine Mitteilung mehr? Z. B. in einem Laboratorium stelle ich bei einem Versuch fest: »Diese Färbung zeigt sich an dieser Stelle« ... Ich könnte mir vorstellen, mein Ich wäre gespalten, und ich spräche zu diesem Ich: das und das habe ich gefunden; ich würde mir also gleichsam selber etwas mitteilen. Stimmt das? Ich stelle fest: »Die Färbung zeigt sich an dieser Stelle«; muß ich mir diesen Befund noch mitteilen? Liegt die Mitteilung nicht schon in der Vorweisung, die ich selbst vollziehe, ist mir in dieser Vorweisung das Aufgewiesene nicht schon zugewiesen?

Damit würde also nicht zu jeder Aussage als Vorweisung eine »Mitteilung« gehören, nämlich dann nicht, wenn ich diese Aussage für mich vollziehe. ... Schließt aber nicht schon die Beobachtung das Moment der Mitteilung ein, ganz gleichgültig, ob ich diese Mitteilung vollziehe oder nicht?

Ob demnach die Aussage als Vorweisung im Sinne einer Prädikation jeweils praktisch als Mitteilung vollzogen wird oder nicht, das spricht nicht dagegen, daß die Mitteilung zum Wesen der Aussage gehört.

Bedenken wir doch nur einmal: Ein Mensch stellt etwas fest und behält es für sich; dieses Fürsichbehalten, dieses Verschweigen der Aussage wird doch wohl die Folge einer gekünstelten oder gezwungenen Lage sein. Könnte aber die Aussage gemacht werden und »verweigert« der Mensch die Aussage – wie es z. B. vor Gericht oft geschieht –, dann kann sich dieses Verweigern der Mitteilung nur ergeben, wenn zu dem Wesen der Aussage die Mitteilung gehört.

Wir unterscheiden also drei wesentliche Momente der Aussage:

1. die Aussage »über« einen Gegenstand als *Vorweisung*;
2. die Aussage von einem Subjekt als *Prädikation*;
3. die Aussage im Sinne der *Mitteilung*, der Kundgabe.

Aus diesen Überlegungen geht hervor, daß das, was wir Aussage nennen, sehr eigentümlich gebaut ist. Alle diese drei Charaktere sind Einheiten eines Wesens; Wesensmomente der Aussage; die

Aussage ist immer alles zusammen: Vorweisung, Prädikation, Mitteilung!

Wir kehren nun wieder zu der Frage zurück: *In welcher Weise stimmt die Aussage mit dem Ding überein?* Dabei geraten wir jetzt in Verlegenheit. In welcher Hinsicht soll die Aussage genommen werden?

Wir haben die drei Charaktere der Aussage herausgestellt, wissen aber nicht, wie sich diese Bausteine in das einheitliche Wesen der Aussage einordnen. »Das Geldstück ist rund«, ... diese Aussage ist also Vorweisung, Prädikation, Mitteilung.

Es entsteht jetzt die Frage: Wie kann diese Aussage, die wir nach ihren drei Charakteren festgestellt haben, mit dem Ding übereinstimmen? Worin besteht der Bezug der Aussage zu dem Ding?

Die Beziehung zwischen Aussage und Ding ist bereits im Wesen der Aussage vorhanden.

Und zwar ist dieser Bezug nicht so zu denken, daß zunächst eine Aussage ist und dann erst der Bezug; sondern die Aussage *hat* schon den Bezug. Wie liegt dieser Bezug zum Gegenstand in der Aussage? Dieser Bezug betrifft offenbar die Aussage als »Aussage über das Ding«, er ist in der Aussage als Vorweisung eingeschlossen; diese sagt »über das Ding aus«, sie geht also über sich hinaus. Andererseits wird aber das Ding selbst, in dem was es ist, durch die Aussage aufgeschlossen. So daß sich die Frage erhebt, ob dieser Bezug der Aussage zu dem Ding in der Aussage eingefaßt liegt, oder ob umgekehrt der Bezug die Aussage trägt.

Daß die Aussage als Vorweisung von dem Ding nur möglich ist auf Grund dieses Bezuges der Aussage zum Ding, zeigt, daß der Bezug der Aussage zu dem Ding ursprünglicher ist als die Vorweisung. D. h. die Aussage als »Aussage über etwas« kann sich nur vollziehen, wenn sie schon in diesem Bezug zum Ding schwingt.

Wir sehen also, dass das Ganze der Aussage gründet in einem Verhältnis, das noch ursprünglicher ist als dieser Bezug der Aussage als Vorweisung zu dem Ding. (... denn wir brauchen ja eigentlich keine Aussage über das Geldstück zu machen ...) – Daraus ergibt sich, daß wir vielleicht von vorneherein falsch vorgegangen

sind, indem wir erst die Aussage in ihrem Wesen untersuchten und dann erst die Frage stellten, wie kommen Aussage und Ding zusammen. Denn die Aussage selbst weist über sich hinaus; und dies kann sie nur, insofern sie in einem ursprünglichen Bezug, in einem Verhältnis gründet, das wir zu den Dingen schon haben. (... Vielleicht gehört zu diesem Verhältnis notwendig die Sprache, das Aussagen ...)

Dieses ursprüngliche Verhältnis zu den Dingen entsteht nicht erst durch die Aussage, sondern nur auf Grund dieses Verhältnisses kann die Aussage dieses Dreifache sein: Vorweisung, Prädikation, Mitteilung.

Wir haben nun zwei wesentliche Dinge gewonnen:

1. wir haben einen Einblick in den Wesensbau der Aussage selbst;
2. wir haben gesehen, daß wir bei der Frage nach der Übereinstimmung von Aussage und Ding falsch vorgegangen sind: wir dürfen nicht erst fragen: was ist die Aussage, was ist das Ding, und zuletzt: worin besteht ihre Beziehung zueinander?, *sondern wichtig ist offenbar die Beziehung zwischen Aussage und Ding*; die erste Frage muß deshalb sein: Worin besteht die Beziehung von Aussage und Ding, wie kommen beide überein?

Man könnte zu dieser Betrachtung folgendes sagen: sie stimmt, wenn eine so einfache Aussage wie »dieses Geldstück ist rund« vorliegt.

Es gibt aber noch andere Formen und Sätze des Aussagens: z. B. subjektlose Sätze: es schneit, es regnet. Hier entstehen schon Schwierigkeiten. Oder z. B. der Beginn eines Gedichtes von C. F. Meyer:

»Aufsteigt der Strahl und fallend gießt

Er voll der Marmorschale Rund ...«

(Der Römische Brunnen)²

Auch hier haben wir eine Aussage über ein Ding, nämlich den Römischen Brunnen. Aber weder mit dieser Feststellung, daß wir

² Conrad Ferdinand Meyer, *Sämtliche Werke in vier Bänden*. Herausgegeben von Max Rychner. Bd. I: *Gedichte*. Leipzig: Reclam o. J., S. 127.

es mit einer Aussage als Aussage über etwas, d. h. als Vorweisung zu tun haben, noch mit einer sprachlichen Zergliederung im Sinne der Grammatik kommen wir hier weiter. Was ist hier gesagt?

Der Dichter sagt über das Wesen des Brunnens aus. Es ist kein bestimmter Brunnen, von dem er spricht, es ist auch nicht »der« Brunnen; es ist eben der »Römische Brunnen«. *Das Wesen* des Römischen Brunnens wird aufgedeckt. Und damit sind wir wieder bei der *Frage nach dem Wesen* angelangt. Wie löst sie der Dichter?

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal, wie Descartes das Wesen des Seienden erfaßt (nämlich mit dem mathematisch-physikalischen Denken), und schauen wir, wie der Dichter zu dem Wesen des Seienden vordringt.

11. Stunde

Das Folgende ist ein Versuch, die Gedanken der Stunde zu denken; dieser Versuch ist nur ein Beginnen. – Einübung in philosophisches Denken –

Wir hörten: Philosophie umsorge das Wort, sei Sorge für den Gebrauch der Sprache. Die Sprache eignet den Menschen, weil die Vernunft als Bau der Gedanken in ihnen ist, so lehrte der Spruch Heraklits.

– Sprache und Denken –

Es gibt ein Denken in Zeichen und Bildern, in Tanz und Ton, und jeder Vermittlung geht Denken voraus. Doch ist jedes Denken schon Sprache und will hinaus in das Wort. Worte sind nie ohne Zeichen und Bild, sind nie ohne Rhythmus und Ton. Zur Darstellung kommt philosophisches Denken in die Sprache der Worte. Denken will in das Wort, denn das Wort verwahrt den Gedanken.

Einüben in philosophisches Denken ist ein Umsorgen des Worts, ist Aufriß der Sprache, ist Unterweisen im Reden. Dieses geschieht nicht im Sinn der Grammatik. Vielleicht aber führt es zurück zur Rhetorik.

Grammatik ist Trennen und Binden, sie ist Zerlegen und Sammeln. Γράμμα ist griechisch und benennt das Element der Worte und Wörter; γράμμα heißt Buchstabe. Die Grammatik zerlegt die Wörter in ihre Buchstaben und fügt sie aus ihnen wieder zusammen. Sie zerlegt und sammelt in Silben, συλλαμβάνειν zusammennehmen. Diese Silben fügt sie zu Wörtern, λέξις das Wort zu lesen im Sinne λέγειν von Sammeln. Das Trennen und Sammeln befragt die Wörter nach ihrer Richtigkeit.

Jedoch: Wörter sind nur darum Wörter, weil sie Worte sind. Betrachtet die Grammatik die Wörter, die Rhetorik gibt Kunde vom Wort, sie unterweist in der Kunst der Rede. Echte Rede steht im Offenen. Im Sinne von Mitteilung nennt man sie öffentlich. Den Hörenden, die ihr offen sind, macht sie das offen, worüber sie aussagt; diesem ist sie schon zuvor geöffnet wie das Gesagte ihr. Das Offene ist ἀλήθεια, Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit.

Wie seit Platon und Aristoteles Wahrheit in Richtigkeit unterging, so verlor sich in die Grammatik das Wissen um die Rhetorik, das einst die Griechen besaßen.

Die Rede ist als Aussage über – auf das bezogen, worüber sie aussagt. – Dieser Bezug steht im Fragen. –

Die Aussage ist auf das Ding gerichtet, worüber sie aussagt; sie kommt in Etwas mit ihm überein. Übereinkommen meint: Verschiedene Dinge sind sich gleich in einem Selben, das in ihnen ist, im Übrigen sind sie verschieden. Verschiedenes trifft sich im Selben, das je im Verschiedenen ist. Man denke an den harmonischen Klang von Tönen, den ein Bogenstrich aus verschiedenen Saiten zieht.

Jetzt lautet die Frage nach dem Bezug: – Was ist das Selbe im Verschiedenen? – in welchem Selben kommt die Aussage überein mit dem, worüber sie aussagt.

Dies läßt sich nicht finden durch ein Zergliedern der Aussage oder des Dinges, worüber sie aussagt, vielleicht aber durch ein Anschauen dessen, worin die Aussage gründet. Die Aussage gründet im Vorstellen; dies geht ihm jeweils vorher. Beim Vorstellen

sind die Dinge auf uns, sind wir auf die Dinge bezogen. Unser Bezug zum Ding ist immer zumal der Bezug des Dinges zu uns.

Das Ding in Beziehung zu uns liegt uns vor, es liegt vor uns, ὑποκείμενον griechisch, das ist lateinisch subjektum und deutsch das, was vorliegt. Wir in Beziehung zum Ding haben das Vor-uns-Liegende vor uns. Es uns vorstellen heißt: es anhalten, auf daß es steht, es zum Gegenstand machen, lateinisch objectum.

Vorstellen heißt Re-praesentatio, ein Gegenwärtiges auf uns bezogen, griechisch εἶδος, ἰδέα; dem entspricht im Deutschen Vorstellen als ein Wahrnehmen.

Doch Vorstellen kann noch Anderes sein, zum Beispiel: bloßes Vergegenwärtigen, Erinnern, Einbilden.

Wahrnehmen ist auf ein Ding bezogen, das wirklich ist, das da ist, das anwest, zum Beispiel: die Kreide. Auf ein Solches, das wirklich ist, bezieht sich auch bloßes Vergegenwärtigen; jetzt ist das Vorgestellte zwar wirklich, aber es west nicht an, zum Beispiel das Münster. Vergegenwärtigen eines Wirklichen, das einmal auf mich bezogen war, das nicht mehr da ist, nicht mehr »tatsächlich« ist, ist Erinnern.

Wahrnehmen; bloßes Vergegenwärtigen und das Erinnern sind bezogen auf Wirkliches. Wahrgenommen ist Wirkliches mit dem, der es vorstellt, zu gleicher Zeit am gleichen Ort, vergegenwärtigt ist es mit ihm nur gleichzeitig. In Raum und Zeit mit dem, der es vorstellt, nicht übereinstimmend ist Wirkliches vorgestellt im Erinnern.

Die drei genannten Vorstellungsarten stehen zum Wirklichen in Bezug. Sich-Etwas-Einbilden schwingt im Bezug zu einem Möglichen, das noch nicht ist; dieses ist das, was nicht wirklich ist, zum Beispiel: die goldenen Berge. Ich kann sie mir vorstellen als ein Wirkliches, ich kann mir einbilden, daß es sie gibt; aber sie sind bloß gedacht, nicht wirklich, denn es gibt keine goldenen Berge, wenn nicht das Einbilden wirklicher als das Wirkliche ist.

Einbilden kann ungebunden sein, dann ist es absurd. Gebunden ist Einbildung möglich zum Beispiel als Plan – als Plan einen Tempel zu bauen –; dieses Einbilden läßt sich verwirklichen, doch:

verwirklichtes Einbilden ist kein Sich-Einbilden mehr. Absurdes Einbilden wird nicht wirklich, weil es Unmögliches will, zum Beispiel: Einbilden, das die Identität dessen, worauf es sich richtet, vernichtet.

Möglich wird Einbilden erst durch das Wahrnehmen, wie auch Erinnern im Wahrnehmen gründet. Erinnern stellt sich wahrgenommenes Wirkliches vor als das Nicht-Mehr. Einbilden stellt sich, durch Wahrnehmen, Mögliches vor als Jetzt, als Nicht-Mehr und als Noch-Nicht.

Vorstellen schwingt im Wechselbezug von Mensch und Ding und Ding zu Mensch in einer Welt. Das, was das Vorstellen vor sich hinstellt, ist nicht losgerissen ins Nichts. Das Ding ist vorgestellt je in Beziehung zu einer Welt, die es erst in das Vorstellen schickt, die sein Erscheinen ermöglicht. Nicht mit in den Blick dessen, der sich etwas vorstellt, genommen, steht doch diese Welt immer zugleich mit im Bezug, durch den ein Ding vorgestellt wird und durch den es sich vorstellt. Diese Welt durchstimmt als ihr Wesen die Dinge. Sie hat nichts gemein mit Addition. Sie kommt nicht als Wissen ins Wort. Jedoch: Echte Beschreibung läßt sie erahnen.

Der Wechselbezug zwischen Mensch, Ding und Welt ereignet sich als das Sich-Öffnen. Alles Vorstellen, welcher Art es auch sei, steht in das Offene hinein, das meint: dem Ding, das sich ihm als Offenes zeigt, ist es geöffnet und damit zugleich der Welt, die jeweils das Ding in das Sich-Öffnende schickt. In dem so offen gewordenen Ding ist die Welt dem Sich-Vorstellen offen. Nur in das Offene gibt es ein Kommen, das Übereinkommen wird, gibt es Sich-Ausrichten-auf. Im Offenen gründet das Wort. Das Wort ist Seyn, sagt aus. Worte lassen die Welt erahnen in dem, wovon sie sagen. Worte sind selten, allen gemein sind die Wörter. Der Dichter erahnt vielleicht das Wort und läßt uns die Worte erahnen:

»Aufsteigt der Strahl und fallend gießt
Er voll der Marmorschale Rund,
Die, sich verschleiernd, überfließt
In einer zweiten Schale Grund;

Die zweite gibt, sie wird zu reich,
Der dritten wallend ihre Flut,
Und jede nimmt und gibt zugleich
Und strömt und ruht.«³

Der römische Brunnen ist hier die Welt, die alles durchstimmt und bestimmt, die jedes Besagte in seine Sichtbarkeit schickt, die es uns offen macht, wenn wir ihm offen sind und die selbst in jedem Besagten mit offen ist. Jedes Wort nennt einen Teil dieses Brunnens und nennt je im Teil diesen Brunnen schon mit. – Und noch ein Anderes klingt hier an, das alles durchstimmt und bestimmt, das je mitgesagt ist und das hinausweist aus dieser Welt. Dieses Andere kommt nicht ins Wissen, es kommt nur als Ahnen ins Wort.

Nur selten vermag ein Dichter das ahnende Wort, nur er vermag es, weil Dichten Verdichten ist. Dichten fügt so das Viele der Welt zusammen, daß das Ganze im Einzelnen aufspringt und noch ein Anderes mit erklingt.

Der Aufsprung der Welt ereignet sich als das Sich-Öffnen. Im Offenen ist die Welt auf uns, sind wir auf die Welt bezogen. In diesem Bezug schwingt alles mit, was in der Welt gesetzt ist. Im Offenen schwingt der Bezug. Das Offene ist ἀλήθεια, es ist Unverborgenheit, Wahrheit.

Wahrheit ist stets richtig, wie Worte immer Wörter sind. Richtigkeit ist oft unwahr, Irrtum, obwohl sie im Wahren gründet, wie Wörter selten Worte sind, obwohl sie durch diese erst sind. Die Wahrheit wird als Richtigkeit Unwahrheit, wenn die Aussage in dem Besagten die Welt nicht mitsagt, wenn in der Aussage der Bezug zur Welt dessen, worüber sie aussagt, im Verborgenen bleibt. Diese Wahrheit nannte Nietzsche »die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte«.

Das dichtende Wort sagt die Welt immer mit; es läßt das Verbor-

³ Meyer, *Sämtliche Werke in vier Bänden*. Herausgegeben von Max Rychnar. Bd. I: *Gedichte*. Leipzig: Reclam o.J., S. 127.

genste ahnen. Sein Ursprung ist Offenheit. Das dichtende Wort ist wahr; es will und kann nichts als wahr sein. Das Leben aber bedarf der Lüge. Das dichtende Wort ist mehr wert als das Leben.

Die Kunst, als das Wahre ist sie das Mächtigste, das den Menschen über sein Menschsein hinausführt, jedoch in das Leben gebunden, läßt sie das Höchste nur ahnen; als Gedanke hüllt sie es singend ins Wort.

Denken und Dichten. – Sterbend griff einst ein Grieche zur Leier. Ein Anderer sagte: Singen solle die Seele. Das Lied, ist es im Licht. –

12. und 13. Stunde

Es zeigt sich, daß Wahrheit im Sinne von Richtigkeit nur auf dem Grunde der Offenheit des Seienden für den Menschen und des Menschen für das Seiende möglich ist. Wahrheit als Richtigkeit setzt Wahrheit als Unverborgenheit voraus. Der Ort dieser ursprünglichen Wahrheit ist nicht die Aussage, sondern es verhält sich gerade umgekehrt: Der Ort der Aussage ist die ἀλήθεια, die Wahrheit. Nur so ist zu begreifen, warum die Aussage über einen Gegenstand diesem entsprechen kann oder nicht; darum nämlich, weil auf diese Weise beide Möglichkeiten der Begegnung von Mensch und Seiendem gegeben sind.

Wir fragen nun, wie es möglich war, daß dieser ursprüngliche Wahrheitsbegriff vergessen und durch einen abgeleiteten ersetzt werden konnte. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf die geschichtliche Wurzel von dem zurückgehen, was wir Vorstellung nennen. Weil das Wort »Idee«, welches in der neuzeitlichen Philosophie auch für Vorstellung gebraucht wird, auf Platon verweist, kann man annehmen, daß in diesem Denken die Möglichkeit einer Veränderung des Wahrheitsbegriffes beschlossen lag.

Platon faßt das Vor-sich-haben der Dinge als ἰδεῖν, sehen. Durch die Bestimmung des Seienden als des Gesichteten wird ein einzelner Bezug des Menschen zum Seienden zum ausgezeich-

neten gemacht. Hier fällt eine Entscheidung, die bedeutsam für die gesamte abendländische Geschichte wurde und unter der wir auch noch stehen.

Wir bezeichnen z. B. unser Verhältnis zur Welt als Weltanschauung und beziehen es somit auf das Sehen. Aber auch ein Wort wie »theoretisch«, mit dem ja das zu den Dingen Hingewandtsein ausgedrückt wird, verweist auf einen besonderen Vorzug des Sehens; denn die beiden Stämme, aus denen sich der Ausdruck theoretisch zusammensetzt, bedeuten Sehen oder Anschauen. Für Aristoteles ist βίος θεωρητικός die höchste Form menschlichen Seins, weil in diesem Verhalten der Mensch den Blick auf das Wesenhafte gerichtet habe. Auch der Ausdruck »contemplativ« verweist auf den gleichen Vorrang des Sehens bei der Kennzeichnung des Grundverhältnisses des Menschen zum Seienden.

Wie ist dieser Vorrang möglich? Man hat gesagt, die Griechen seien Augenmenschen gewesen. Dem liegt die Ansicht zugrunde, der Mensch sehe, weil er Augen habe. Wie verhält es sich aber dann mit dem Tasten, das man in einem weiteren Sinne auch als Sehen bezeichnen kann? Offenbaren sich doch die Dinge zwar dem Auge allein hinsichtlich ihrer Farbe, dem Sehen sowohl als auch dem Tasten aber hinsichtlich ihrer Gestalt. Kann man daher nicht vielmehr das Umgekehrte sagen, der Mensch habe Augen, weil er sieht, und die Augen seien immer ein Werkzeug zum Sehen?

Daß Platon unter Sehen nicht das rein sinnliche Sehen allein verstanden hat, zeigt sich deutlich, wenn wir uns klarmachen, was für ihn die ἰδέα ist. Nehmen wir z. B. eine Eiche wahr, so kommt deren Idee nicht mit diesem einzelnen wahrgenommenen Ding überein. Es ist vielmehr so, daß wir die Idee mit den Sinnen gar nicht erfassen, sondern daß das sinnlich Wahrgenommene sich uns nur zeigt, weil wir zuvor die Idee, das Baumhafte, das was die Eiche zur Eiche macht, erblickt haben. Was aber ist dies? Nichts anderes als die dem Sehen sich zeigende eigentümliche Prägung und ständige Anwesenheit des Seienden.

Weil die Griechen so das Sein zuerst erfuhren, erhielt für ihr

Denken das Sehen einen ausgezeichneten Vorrang. Daß das so ist, geht daraus hervor, daß Platon anstelle von ἰδέα oft οὐσία setzt, was sowohl Sein als Anwesend-sein bedeutet.

Wenn die ἰδέα gewissermaßen unmittelbar erblickt wird, ist sie gleichwohl keine Vorstellung im Sinne einer bloßen Vorstellung, sondern das, worin beim Sehen das Einzelne heraustritt: das Aussehen. Um einer Fehlinterpretation Platons zu entgehen, ist es wichtig, beide Seiten der Idee zu beachten und sie sowohl in Hinsicht auf die Dinge im Sinne von οὐσία als auch in Hinsicht auf den Menschen im Sinne von dessen Einbezogenheit in das Offenbare, aus dem er die Dinge vernimmt, zu beachten. Wenn ich von den Dingen ausgehe, ist, dem Sein nach, die Idee früher als das Einzelne. Daher sagt Aristoteles: ἰδέα πρότερον τῇ φύσει, die Idee ist früher in der Anwesenheit. Gehe ich dagegen vom Menschen aus, so sind die einzelnen Dinge zuerst da. Ordne ich aber das Einzelne einem Begriff unter, so gehe ich immer schon auf etwas Selbiges zurück, auf etwas, was ich schon zuvor im Auge hatte. Daher handelt Platons Dialog »Parmenides« vom »ἓν«, dem Einen, weil die Idee das Eine und Selbe ist, worin sich das Wesen alles Einzelnen versammelt.

Einen besonderen Vorrang erhält die Idee in der τέχνη, der Planung; sie geht aller Herstellung voran, denn Herstellen von etwas ist erst möglich, wenn das Herzustellende zuvor in seinem Aussehen erblickt wurde.

Der Gedanke liegt nahe, das All des Seienden als die Verwirklichung eines Planes anzusehen, nach dem ein Weltschöpfer die Dinge geschaffen habe. Dieser Schritt wurde vollzogen, als in der Zeit des Hellenismus von dem jüdischen Religionsphilosophen Philo und in frühchristlicher Zeit von Augustinus das Verhältnis Gottes zur Welt bestimmt wurde. Es lag nahe, sich hierbei der vorliegenden platonischen Philosophie zu bedienen, deren Begrifflichkeit sich leicht auf dieses Verhältnis übertragen ließ. Damit rückten die Ideen, die ursprünglich das Wesen des Seienden bezeichneten, in den göttlichen Geist und wurden zu Gedanken, nach denen Gott das Seiende gestaltet.

Damit war aber auch der ursprüngliche Sinn von *ιδέα* in Vergessenheit geraten. In dem entscheidenden Augenblick der Wendung des mittelalterlichen Denkens zum neuzeitlichen Denken bleibt daher die Idee das in erster Linie Vorgestellte, mit dem Unterschied, daß das ganze Verhältnis auf den Geist des Menschen übertragen wird. Für Descartes gibt es nur die eine Gewißheit des »cogito«, worin sich ihm das Sein des Ich unmittelbar erschließt. Am Anfang der zweiten Meditation stehen die Worte: »Daß der menschliche Verstand bekannter ist als der Körper!« Damit ist der Mensch von der unmittelbaren Begegnung mit den Dingen abgeschnitten. Sein Verhältnis zum Seienden wird jetzt so gesehen, als stehe einer geistigen Innenwelt eine äußere Welt der Dinge gegenüber. Für den neuzeitlichen Menschen entspricht dem Ich-Subjekt des Innen ein äußeres Objekt.

Der Bestimmung des Seins dieses Seienden geht das Denken notwendig voraus: es ist ein Denken a priori. Als seiend oder wirklich wird nur zugelassen, was an den Dingen nach Abzug aller Wahrnehmung vom Ich unmittelbar eingesehen wird, weil für dieses Denken das Ich das Gewisseste ist. Was dagegen die Sinne vorstellen, ist vielleicht nichts weiter als eine Idee (Vorstellung dieses Ich).

Danach ist an den Dingen nur seiend, was als Ausgedehntes in seinen verschiedenen Abwandlungen festgestellt werden kann. Es ist das, wessen die Mathematik habhaft werden kann. Dies aber ist der Seinsbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Er ist erwachsen aus der durch die Verlegung der Ideen aus dem göttlichen in den menschlichen Geist entstandenen Unsicherheit über die Wahrheit alles außermenschlichen Seienden.

Was die Mathematik erschließt, ist übersehbar und beherrschbar und sichert den Menschen in gewisser Weise vor der Möglichkeit des Getäuschtwerdens. Im letzten Grunde jedoch ist auch diese Sicherheit nur eine scheinbare. Descartes kann zwar ausrufen, ein Lügegeist, der möglicherweise der Urheber der Welt sei, könne versuchen, ihn zu täuschen, soviel er nur wolle, die Gewiß-

heit der Einsicht, daß zwei und drei = fünf ist, vermöge er ihm doch nicht zu rauben.

Gleichwohl sieht Descartes sich zuletzt genötigt, einen Schöpfergott anzunehmen, der die Wahrheit der Erkenntnis gewährleistet. Die Idee eines solchen Gottes, sagt er, sei eine »idea innata«. Daß sie nicht eine bloße Vorstellung sei, der nichts Wirkliches entspricht, beweist Descartes aus der im Denken seiner selbst erfahrenen Endlichkeit und Unvollkommenheit. Diese weisen auf ein unendliches und vollkommenes Wesen hin.

Descartes hatte damit dem überlieferten Wahrheitsbegriff scheinbar eine neue Grundlage gegeben. Im letzten Grunde jedoch hatte er das Ich von Gott gelöst, über den es im Mittelalter noch mit dem All der geschaffenen Dinge verbunden war. Das Denken der letzten drei Jahrhunderte geht den Weg zu Ende, den Descartes betreten hatte. Die Idee wird zur perceptio und ist dann ausschließlich Vorstellung des Ich. So muß die Frage auftauchen, wie eine Erkenntnis der Außenwelt überhaupt möglich sei. Kant führt die Begründung des a priori in allem Gegenstandserkennen durch und vollendet so die von Descartes begonnene Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft. Darüber hinaus weist er den Weg zu anderen Möglichkeiten, die der deutsche Idealismus ergreift und durchdenkt.

In Nietzsche schließlich erreicht die Subjektivierung der Idee ihren Gipfel. Dem in der objektiven Erkenntnis zugänglichen Sein entspricht nichts in der Wirklichkeit, deren Grundcharakter das Werden, der Wille ist. Das eigentliche Sein ist demnach nicht das Bleibende, sondern die immerwährende Veränderung. Im gegenständlichen Erkennen sind die in Wirklichkeit beständig wechselnden Empfindungen stillgestellt und geordnet. Dadurch entsteht die Illusion eines bleibenden unveränderlichen Seienden. Das Leben bedarf dieser Illusion. Daher heißt es: »*Wahrheit ist die Art von Irrtum*, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.« Hier wird mit dem Ernst gemacht, was im Denken Descartes' noch wie ein Versuch aussieht. Wahrheit als Richtigkeit hat jetzt keinen Sinn mehr.

Es zeigt sich, daß die Frage nach dem Wesen der Wahrheit neu gestellt werden muß. Vielleicht ist das Objektive das Unwahre schlechthin. Soll Wahrheit als Richtigkeit wieder einen Sinn bekommen, so muß sie auf die noch ursprünglichere Wahrheit der ἀλήθεια zurückgeführt werden, die auf der Offenheit des Menschen und des Seienden füreinander beruht. Es scheint leicht, diesen Bezug zum Seienden wieder lebendig werden zu lassen, weil er das Einfachste ist. Doch unser Denken ist ganz und gar von der Begrifflichkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung bestimmt. Erst, wenn wir uns aus dieser gelöst haben, wird es möglich sein, die Welt wieder zu sehen.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

In diesem Band werden die Aufzeichnungen und Entwürfe zu zwei Übungen erstmals veröffentlicht. Die erste Übung hat Heidegger im Wintersemester 1937/38 zweistündig gehalten. Es geht dabei um *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Die zweite Übung, *Einübung in das philosophische Denken*, wurde im Wintersemester 1941/42 einstündig gehalten.

Für die Erstellung der Satzvorlage standen mir die beiden Handschriften in Kopie zur Verfügung. Dazu kommen für die Übung *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens* Protokolle von Walter Bröcker, die in Maschinenschrift vorlagen. Für die Übung *Einübung in das philosophische Denken* gab es ein umfangreiches Protokoll in Maschinenschrift, das den tatsächlichen Fortgang der Übung spiegelt. Beide Protokolle sind in den Anhang aufgenommen. Bei der Editionsarbeit habe ich auch die Originale im Deutschen Literaturarchiv Marbach benutzt.

Die Handschrift von *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens* besteht aus zehn Konvoluten mit insgesamt 294 Manuskriptblättern. Die Handschrift der *Einübung in das philosophische Denken* umfaßt sieben Konvolute mit insgesamt 180 Manuskriptblättern. Die Blätter sind überwiegend im Format DIN A5 oder kleiner. Heidegger hat diese Blätter sorgfältig gesammelt und unter eigenen Überschriften gebündelt. Manuskriptseiten und Zettel, die nicht eindeutig in den Text eingeordnet werden konnten, sind als *Ergänzungen* zum Haupttext in den Anhang aufgenommen.

Bei der Gestaltung der Satzvorlage war der erste Band, »Vom Wesen der Sprache«¹, der im Rahmen der Gesamtausgabe in der IV. Abteilung erschienen ist, maßgebend. Die allgemeine Ordnung und Gliederung des Textes folgt soweit wie möglich der von Heidegger selbst vorgenommenen Ordnung der Konvolute und Manuskriptblätter.

¹ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Sprache. Zu Herders Abhandlung »Über den Ursprung der Sprache«*. Freiburger Seminar Sommersemester 1939. Gesamtausgabe Bd. 85, herausgegeben von Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1999.

Die mit römischen Ziffern durchnummerierten Überschriften entsprechen überwiegend den Titeln, die Heidegger auf den Umschlägen der Konvolute notiert hat. Nur auf wenigen Umschlägen fehlen solche Überschriften.

Die mit arabischen Ziffern durchnummerierten Überschriften entsprechen den Überschriften einzelner oder mehrerer zusammengehöriger Manuskriptblätter, die teilweise von Heidegger selbst nummeriert wurden – in deren Kopfzeile oder auf deren Umschlägen. In wenigen Fällen habe ich die Überschriften aus dem nachfolgenden Text ergänzt. Überschriften und Anmerkungen in Fußnoten mit eckigen Klammern stammen von mir. Die anderen Fußnoten sind entweder Anmerkungen von Heidegger oder vervollständigen seine bibliographischen Angaben. Die wenigen eckigen Klammern kennzeichnen meine Konjekturen. Runde Klammern im Text stammen von Heidegger. [?] nach einem Wort weist eine unsichere Lesart aus, [...] * weist ein unleserliches oder unentzifferbares Wort aus.

Heideggers eigene bibliographische Angaben sind im Text erhalten, jedoch in den Fußnoten von mir vervollständigt bzw. ergänzt worden. Die Detailordnung des Textes wurde, soweit wie möglich, erhalten. Insbesondere habe ich versucht, die Begriffsschemata und Verweiseichen vollständig und getreu wiederzugeben. Die Kursivsetzungen im Drucktext geben die Unterstreichungen und Einrahmungen Heideggers im Manuskript wieder.

Die Zeichensetzung wurde zurückhaltend ergänzt. Die neue Rechtschreibung blieb unberücksichtigt. Eindeutige Abkürzungen wurden von mir ausgeschrieben; einige eindeutige Fehler von Heidegger stillschweigend verbessert. In den im Anhang (II. Seminarprotokolle) abgedruckten beiden Texten von Walter Bröcker, die maschinenschriftlich vorlagen, wurde die hier durchgehend vorfindliche Schreibweise ›Plato‹ belassen.

*

Die erste in diesem Band veröffentlichte Übung »Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens« vom Wintersemester 1937/38 steht thematisch in engem Zusammenhang

mit der gleichzeitigen Vorlesung über die Grundfragen der Philosophie² und mit dem Seminar über Nietzsches metaphysische Grundstellung.³ Auch in den *Beiträgen zur Philosophie* erwähnt Heidegger im dritten Teil »Das Zuspiel« diese Übung.⁴ In einer langen Einleitung erörtert Heidegger das Gefüge der Leitfrage der Metaphysik, Was ist das Seiende?, versucht die Notwendigkeit eines Rückgangs in die Grundfrage der Metaphysik, Was ist das Sein?, einsichtig zu machen und entfaltet die Vorfrage, Was ist Wahrheit? In der Übung behandelt Heidegger die metaphysische Grundstellung Platons, den Übergang von der griechischen Metaphysik zur neuzeitlich-christlichen, die metaphysischen Grundstellungen von Descartes, Leibniz, Kant und dem deutschen Idealismus. Die Descartes- und Leibniz-Auslegung bilden das Kernstück der Übung. Bemerkenswert ist Heideggers Auslegung von Schellings positiver und negativer Philosophie, die hier zum ersten Male der Forschung zugänglich gemacht wird.

Die zweite Übung »Einübung in das philosophische Denken« vom Wintersemester 1941/42 ist eine Übung für Anfänger. Einübung in das philosophische Denken ist »die anhaltende Bemühung, diese Art des Denkens ›frei‹ vollziehen zu können«. Heidegger lehrt seine Studenten das philosophische Denken anhand von Sprüchen von Heraklit und Nietzsche. Da wir nicht nur Heideggers handschriftliche Ausarbeitung der Übung haben, sondern auch über ein zuverlässiges Protokoll des Ablaufs verfügen, gewinnen wir Einsicht in Heideggers Pädagogik.

Durch die kritische Besinnung auf die wesentlichen metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens führt Heidegger in beiden Übungen behutsam an sein spätes Seyns- und Ereignis-Denken heran

Ich möchte Herrn Dr. Hermann Heidegger für sein Vertrauen und

² Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, HGA Bd 45.

³ Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*. HGA Bd. 87.

⁴ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*. HGA Bd. 65, S. 167.

die immer schöne Zusammenarbeit herzlich danken. Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann bin ich dankbar für die große Hilfe bei der Druckgestaltung des Textes. Einen großen Dank schulde ich Herrn Dr. Hartmut Tietjen für die mühevollen und anstrengenden Überprüfungen der verschiedenen Fassungen dieser Edition, für seine Hilfe bei der Vervollständigung der Quellenangaben und sein sorgfältiges Korrekturlesen. Für das sorgfältige Korrekturlesen danke ich ebenfalls Frau Jutta Heidegger. Schließlich möchte ich auch Herrn Dr. Holger Zaborowski für seine freundschaftliche Mithilfe herzlich danken.

Zandvoort, Juli 2007

Alfred Denker

